

Serie Piper:



Karl Jaspers

**Chiffren
der
Transzendenz**

KARL JASPERS

CIFRE DELLA TRASCENDENZA



A CURA DI GIORGIO PENZO CASA

Marietti - 2000

Lezione prima

Vorrei esporre oggi in quale situazione e a quali condizioni si possono usare dei termini come "trascendenza" e "cifra della trascendenza". La concezione oggi diffusa - talvolta si potrebbe, anzi, pensare che si tratti dell'opinione predominante, ma ci si sbaglia - è la seguente: tutto ciò che siamo e facciamo si fonda sul nostro conoscere e sul nostro agire. Ma conoscere ed agire vengono a trovarsi dinanzi a dei limiti.

La conoscenza scientifica incontra dei limiti di duplice natura. Si tratta dapprima di quei limiti che nella ricerca sono sempre presenti e che vengono superati. Se io supero tali limiti mediante il pensiero, si tratta di un'ipotesi, di una possibilità o, come si dice in certi casi, di una estrapolazione. Si è di fronte soltanto a dei pensieri che nel mondo scientifico hanno un significato solo qualora rendano possibili nuove ricerche, nuovi esperimenti e nuove osservazioni, i quali possono o contraddire o confermare simili estrapolazioni o costruzioni. Fintanto che non è possibile che essi conducano ad una tale decisione, queste speculazioni non hanno alcun significato per lo scienziato. Ma i limiti di questa specie sono di natura tale che la scienza, oltrepassandoli, progredisce sempre di più, all'infinito.

Il secondo limite della scienza è di altra natura. E precisamente, esso consiste nel fatto che le scienze stesse nel loro complesso sono per principio limitate. Ciò si può spiegare nel modo seguente: ogni nostra conoscenza rimane sempre nel mondo e non raggiunge mai il mondo. Il mondo non è un oggetto della ricerca ma invece, come dice Kant, un'idea che conduce la ricerca e la volge ad unità. Ma tale unità nella ricerca viene sempre distrutta dalla stessa ricerca. Da quando le scienze sono giunte alla chiarezza dei tempi moderni, non si può più sottrarsi al fatto che per la nostra conoscenza il mondo è scisso. Le grandi unità universali che giustamente ci fanno tanta impressione, specialmente nella fisica e nella cosmologia, sono sempre ottenute a prezzo di un'astrazione nei confronti di altre realtà potenti e grandiose, che ora non esistono più. Manca un sapere totale, e le forme della conoscenza universale, unitaria, che esiste in diversi tipi, hanno proprio come conseguenza che si comprenda l'impossibilità di

un sapere totale.

Un ulteriore limite, di natura decisiva, è costituito dal fatto che la scienza nel suo complesso, cioè tutte le scienze, si riferiscono ai fenomeni nel mondo. La natura fenomenica del mondo e di tutta l'esistenza, in quanto diventa oggetto della scienza, si rivela come una conoscenza che in sé non ha più propriamente un carattere scientifico. Essa è stata portata per la prima volta alla piena chiarezza da Kant, anche se gli inizi di tale pensiero si trovavano già da tempo in India e nell'antica Grecia. Bisogna studiare sulle fonti ciò che ora cercherò di definire con parole povere: in Kant si legge che durante lo studio dei fenomeni non viene mai compresa l'origine dell'essere, e che in ogni ricerca, con la consapevolezza della natura fenomenica di quell'essere che per il conoscere è accessibile, appare tanto più chiaramente la consapevolezza di quell'altra dimensione che in Kant è definita, a seconda del contesto degli sviluppi, una "cosa in sé", in opposizione al "fenomeno"; poi è definita "noumenon", in opposizione al "phaenomenon"; oppure "libertà", in opposizione alla "natura"; oppure viene definita con altri termini che per motivi di brevità non posso qui elencare, poiché presuppongono alcune riflessioni.

Questo limite della scienza viene toccato da ciò che Kant chiama l'"idea"; cioè viene toccato da quest'idea della ragione che ci guida nella ricerca scientifica, che però non diventa essa stessa oggetto ma, nel momento in cui viene fatta oggetto, viene a trovarsi in antinomie insolubili che fanno scomparire l'idea stessa.

Tutto ciò che vengo a conoscere nelle scienze, lo conosco nelle categorie dell'intelletto; e tocco i limiti soltanto mediante la ragione con le sue idee.

E ora parliamo dell'altro limite, cioè dell'agire e del produrre tecnico in base al conoscere. Una delle caratteristiche più essenziali che distinguono la tecnica moderna da tutte quelle del passato, è che essa è possibile soltanto in base alla ricerca scientifica estremamente complessa e sistematicamente continuata, i cui principi si trovavano nei loro inizi presso i Greci, ma nell'ultimo secolo prima di Cristo andarono in un primo tempo definitivamente perduti per un millennio e nell'Impero Romano non esistevano più; invece a partire dal XVII secolo si manifestarono di continuo e già prima, dalla fine del medioevo in poi, apparvero qua e là. Ma tale agire e progettare ha il suo limite per il fatto che noi ci comportiamo nei confronti delle cose e di noi stessi, degli esseri viventi e degli uomini, in modo completamente diverso qualora questi esistano per noi. La cura di ciò che è vivo (e tutti i modi di comportamento che una vera biologia include, a differenza della biologia denaturata che non conosce più altro che contesti fisico-chimici, senza avere alcuna comprensione per la vita), e inoltre l'educazione dell'uomo oppure la produzione creativa

nell'uomo stesso, che in tutta la storia è stata realizzata e che viene affermata in modo analogo dalla natura; in più la volontà di comunicazione e la realtà comunicativa tra gli uomini; tutto questo si attua senza un determinato scopo, o senza che uno scopo lo renda sufficientemente comprensibile. Io lo accenno qui soltanto per rendere comprensibile con poche parole il limite dell'agire.

Tale limite dell'agire esiste ovunque nel mondo e, totalmente, in rapporto al mondo nel suo complesso. Come non possiamo progettare, prendere in possesso o modificare il mondo nella sua totalità, così non lo possiamo nella sua totalità conoscere come oggetto. Sia che si tratti del mondo come cosmo naturale o del mondo come mondo degli uomini, tutti e due sono al di fuori del nostro accesso conoscitivo nell'ambito del sapere totale e al di fuori della nostra possibilità d'agire nell'ambito della nostra facoltà di disporre tutto. In entrambe le direzioni non esiste né una giusta, né una errata disposizione del mondo, ma sono piuttosto gli uomini che attuano delle disposizioni nel loro mondo.

Se diventiamo consci di tali limiti del conoscere e dell'agire, ci liberiamo dalle assolutizzazioni in cui cadiamo sempre quando la grandiosità del conoscere scientifico ed i risultati dell'azione ci portano ad immaginare orizzonti senza limiti. I ricercatori e tecnici con senso critico, che forse non costituiscono la maggioranza, ma che esistono ovunque, sono del tutto consci di questi limiti e giungono alle conclusioni del cosiddetto agnosticismo, dicendo: non sappiamo. Si tratta della semplice negazione della precedente assolutizzazione del conoscere e dell'agire.

Dobbiamo però vedere qui una differenza: l'agnostico passivo non si interessa affatto del non conoscibile. Egli si muove nel medium del conoscere determinato, coercitivo, universalmente valido, che si afferma sicuramente anche di fatto come conoscenza in tutto il mondo. Ciò non è mai oggetto di dubbio per l'agnostico. Ma dinanzi a ciò che non può essere oggetto della sua ricerca e che non lo riguarda, questo agnostico passivo ha un atteggiamento indifferente ed insensibile. Tutto il pensare e formare, tutte le rappresentazioni e cifre che ci sono date nella tradizione dei millenni, costituiscono per quell'agnostico soltanto un ambito di ricerca psicologica e sociologica - sulle illusioni o le potenze che ivi hanno regnato, in analogia alle potenze della natura. L'agnostico s'interessa di solito ben poco di queste cose, poiché tali scienze della psicologia e della sociologia sono de facto da considerarsi come vere scienze solo in un ambito molto ristretto e si fondano a loro volta per lo più su fantasie o assolutizzazioni. L'agnostico attivo, invece, reagisce in modo del tutto diverso; egli viene colpito proprio da ciò che non sa; questo lo attrae e non gli dà pace. Egli e persino preparato a veder scaturire qualche

cosa d'altro dal non sapere, qualora se ne renda conto chiaramente e qualora lo tenga concretamente presente.

L'agnostico passivo può difficilmente mantenere la sua posizione che per lo più non vuole del tutto ammettere. Vorrei attirare l'attenzione su un punto. Cioè, lo scienziato fa l'esperienza mortale di trovarsi, nel continuare la sua ricerca, in una ricerca senza fine e constata che questa infinitezza in certo qual modo lo divora, cioè che egli raccoglie sempre più esattezze, delle quali non si può dubitare, ma che per il loro ammassamento quasi lo soffocano. Tutte le difficoltà nelle università, causate dall'afflusso di grandi masse e da problemi simili si possono dominare. Ma il fatto che la ricerca assuma dimensioni tali che lo specialista non può più dominare l'immensa molteplicità delle opere pubblicate nel suo proprio campo scientifico, comincia oggi ad apparire a più di qualche studioso come qualcosa di estremamente minaccioso. Come si può superare l'infinitezza nella ricerca? L'agnostico passivo non vuole interessarsi a ciò che è necessario per dominare quest'infinitezza. In altre parole: la ricerca è in progresso. Ma si progredisce in uno spazio sempre più delimitato, dove il singolo stesso controlla sempre di meno questo spazio; la scienza si frantuma. Dov'è il depositario di questo progresso, dov'è colui che compie questo progresso? Si potrebbe quasi rispondere: l'infinitezza è come una bomba che dilania la scienza stessa. Non intendo ora chiarire anche gli altri punti. L'importante non è sviluppare questi particolari ma giungere ad una coscienza totale della situazione spirituale, dove si pongono le questioni sulle cifre della trascendenza.

Ora queste questioni hanno il carattere di non essere affatto specificamente moderne. Si tratta qui di qualche cosa che passa attraverso i millenni. Abbiamo il diritto di non farci abbindolare da concezioni storiche che considerano la storia nel suo insieme - parlando degli Indiani, Greci, Cinesi, del medioevo, dell'età moderna e così via come se si trattasse di sostanze, intese ora in senso hegeliano, ora marxista o spengleriano, o in altri modi. Si tratta di qualche cosa che percorre obliquamente tutta la storicità, e che ci dà la facoltà di percepire un paio di millenni di storia umana - per quanto grottesco ciò possa apparire - come un unico momento presente in cui noi ci troviamo. Ciò non vale per la scienza; per essa c'è il progresso. Ma ciò vale per queste questioni fondamentali; e vorrei esporre come esempi - e per ogni esempio sarebbe necessaria un'interpretazione storica ed oggettiva - solo, brevemente, alcune cose per far comprendere come, attraverso i millenni, qualcosa sia rimasto uguale.

Né il mondo nella sua totalità diventa oggetto per se stesso, né noi stessi diventiamo oggetti per noi stessi. Ambedue questi problemi costituiscono però per l'uomo in questione i problemi più inquietanti.

Nelle Rigveda, che sono i testi più antichi dell'India, originari forse dell'inizio dell'ultimo millennio avanti Cristo, si trovano le seguenti frasi sul mondo (mi fondo qui sulle traduzioni di Deussen ed Oldenburg, combinandole): "Non vi era il non essere e non vi era nemmeno l'essere... Né morte, né immortalità vi era in quel tempo... Mosso da nessun vento, l'uno respira dalla sua propria forza. Non vi era null'altro che questo soltanto.

Ma chi è riuscito a studiarlo? Chi ha inteso da dove proviene la creazione? Gli dei sono sorti al di qua da essa.

Chi è colui che sa da dove sono venuti? E da dove è venuta questa creazione? Se essa sia creata o non creata: Egli soltanto lo sa, cioè l'Onnivedente lassù nel più alto dei cieli. O non lo sa neppure Lui? "

Anche se mi astengo dall'analizzare ciò e dal mostrare quello che qui è già in sé cifra e che cosa è semplicemente un'asserzione universalmente valida, voglio osare però di affermare che, nonostante tutta la scienza, non siamo in fondo di un solo passo più avanti rispetto questo vecchio saggio dell'India. Egli era impressionato e lo esprime nel modo più schietto.

Questo è un esempio del pensiero sul mondo.

Ora seguono degli esempi riguardanti l'io stesso. Il nostro processo del conoscere è soltanto un'azione della nostra coscienza in generale.

Noi stessi siamo più di ciò che facciamo nel processo del conoscere, e naturalmente siamo sempre più di ciò che conosciamo di noi. La questione che cosa siamo noi stessi, dinanzi alla quale la scienza si arrende anche oggi, esiste in problemi già da millenni; in problemi che come tali ci colpiscono.

Cito un esempio a caso, forse non molto indicato, dall'antico poema indiano, Mahabharata: "L'uomo è ignaro, non è padrone della propria gioia e del proprio dolore. Mandato da Dio". Oppure la famosa frase di Agostino: "Sono diventato questione di me stesso" *quaestio mihi factus sum*, e la risposta a questa questione è nella fede cristiana.

Oppure un altro esempio che da molto tempo mi ha singolarmente commosso, un detto medioevale che si incontra di quando in quando:

Vengo non so da dove, sono non so chi, morirò non so quando, vado non so dove, mi meraviglio di essere contento.

O un ultimo esempio, citato dalla storia della chiesa dell'anglosassone Beda il Venerabile, del VII secolo. Beda racconta come i re anglosassoni si riuniscono nel 627 dopo Cristo in una seduta di consiglio per discutere se accettare o no la fede cristiana. Bisogna avere dinanzi agli occhi (per poter capire ciò che ora leggerò) il salone germanico dove vivevano anche i re, il grande salone dove si preparavano i cibi, si mangiava e si viveva, con una stufa nel mezzo, le porte a destra ed a sinistra, così come si può ancora trovarlo nelle antiche case rustiche. In questo luogo convengono tali re con i loro

principi, ed un principe pronuncia il seguente discorso: "Mio re, l'attuale vita dell'uomo sulla terra mi sembra che possa essere paragonata, se la pongo in confronto con il tempo che ci è sconosciuto, al momento in cui tu ti siedi a tavola con i tuoi principi nel tempo d'inverno. Nel camino è acceso il fuoco e riscalda la sala, mentre fuori si scatena la tempesta di neve. Ecco arrivare ad un tratto un passero e volare in fretta attraverso la sala; entra da una porta ed esce dall'altra. Durante quell'attimo in cui si trova all'interno della sala, l'uccello rimane protetto dalla tempesta d'inverno. Ma quando ha velocemente passato quel piccolo ambiente che è più accogliente, tu lo perdi di vista ed esso ritorna dall'inverno all'inverno. Così, pure di questa vita dell'uomo si può dire che duri soltanto un attimo. Ciò che ad essa precede e ciò che ad essa segue, non lo conosciamo. Se allora questa nuova religione ci offre una certezza maggiore su tale problema, ritengo cosa giusta il seguirla".

Gli esempi citati sono storici. Se ne possono citare a volontà. Ciò che mi sta a cuore è di rendere tangibile che qualcosa passa attraverso i millenni, le epoche e le diversità delle culture. Non si tratta nei singoli casi della stessa cosa. Le immagini sono diverse, i motivi cambiano, ma in tutti vi è qualche cosa di uguale; cioè il fatto che vi si pone un problema fondamentale.

Si può, in maniera del tutto generale, formulare la questione fondamentale in forme diverse. Mi sembra perciò che si possa dire in generale che gli uomini che hanno parlato in questo modo nel corso dei millenni, vivono nel mondo e sentono che vi è qualche cosa che a loro rimane nascosto. Non si esaurisce con il mondo, con questo attimo, con loro stessi come esistono nel mondo. Vi è qualche cosa di nascosto. Sino allora essi vivevano in una naturalezza che non si poneva domande. Ora invece viene il problema, e con questo problema arriva, per così dire, un risveglio. Infatti, ogni volta ci sembra di avvertire come si risalga di millenni in tutte le culture. Dove si verifica ciò, ha inizio propriamente l'uomo. Cioè l'uomo che non vive più inconsciamente. Suppongo che nei tempi preistorici ciò si sia già verificato, anche se non sappiamo quando abbia avuto inizio. E questo risveglio, quest'inizio dell'esser uomo che diviene conscio di sé, è ciò che rimane oltre tutta la scienza moderna ed oltre ogni agire. Forse un tempo era più facilmente intuibile l'occultamento di ciò che propriamente è. Infatti, oggi agisce l'immensa suggestione delle conoscenze che possediamo e che sono coercitive, ed inoltre la suggestione delle prestazioni che mediante la conoscenza vengono prodotte dalla tecnica. Tale suggestione non esclude però che l'occultamento venga oggi infranto nello stesso modo e persino con più decisione. E ciò perché solo in base al nostro sapere, alla critica del nostro sapere e in base all'agire e alla critica dell'azione mediante

la determinazione del limite, diviene più evidente ciò che in tempi passati non era stato forse mai così chiaramente distinto.

Ora, questo problema capace di risvegliare è legato già fin dall'inizio - come si vede dagli esempi - a qualche cosa che è indivisibile da esso. Cioè alla consapevolezza del male e alla ricerca del bene, o, in altre parole, alla consapevolezza del non essere autentico; alla ricerca di ciò che è l'essere stesso, di ciò che sono io stesso. Con queste domande della coscienza si verifica un salto nell'uomo, che ha luogo non mediante una lunga riflessione, ma in forza della riflessione come un balzo Improvviso In cui all'uomo, per lo più nella prima giovinezza, si schiudono nuovi orizzonti. Non è sempre necessario per questo lo studio dei difficili filosofi. Non intendo dire che con questo salto intendo ciò che avviene sempre nell'uomo singolo. Forse esistono oggi in percentuale altrettanti uomini come dieci millenni fa, che non compiono quel salto, almeno in apparenza. Non abbiamo alcun motivo di dubitare (nell'epoca della storia scritta, questo è dimostrato per documentazione) che anche prima avveniva questo risveglio, chi sa in quali forme.

Da quando è avvenuto tale risveglio, l'uomo non ha - come prima - la pace nell'orizzonte delle cose ovvie. Egli cerca la sua strada, indagando e domandando; ma la cerca specialmente nella sua prassi di vita, pensando a quella meta che per lui ha più importanza. Egli vorrebbe conoscere la strada, vorrebbe sapere con sicurezza qual è la meta. Nel nostro mondo contemporaneo tutto ciò assume spesso la forma che aveva assunto da sempre; cioè si desidera avere la ricetta universalmente valida che insegni come si può fare. Ma proprio così non va. Tutto dipende invece dal fatto che là dove è avvenuto il salto venga infranta la razionalità della ragione, e che ciò che è universale e universalmente valido non sia l'ultima istanza. Colui che si contenta di questo, si sente forse a posto. Chi invece non si contenta di questo, chi avverte quei limiti, sente nello stesso momento che in lui stesso c'è qualcosa che non è in ordine, e si ribella al meccanismo di ciò che è generale. E che cosa fa? Non vuole semplicemente convivere in modo passivo nelle convenzioni della società in cui è nato e legare il suo destino ad essa, invece sente qualcosa d'altro per cui egli è fatto. Così, ad esempio Si lancia in avventure dove può perdersi attuando questa irruzione, oppure prende in mano il suo destino nella consapevolezza - discuteremo più tardi come lo si possa chiamare - di un'eterna volontà che agisce nel tempo, del fato o della provvidenza. Queste sono cifre diverse che ora non voglio distinguere. L'uomo prende in mano il suo destino con la certezza liberatrice che la mano di Dio gli indichi la strada, oppure lo prende in mano in ogni caso nella certezza dell'identità con se stesso.

Perché avviene tale irruzione dopo il risveglio? Che cosa si vuole

ora. Ho usato espressioni come "dal male al bene", "dall'occultamento a ciò che propriamente è". Di quest'ultimo vorrei ancora parlare. Infatti, è un bisogno irresistibile che nell'attimo di questo salto Si manifesti all'uomo ciò che propriamente è; deve rivelarsi. Evidentemente, non si tratta del nulla ma di qualche cosa. Un giovane ad esempio può avere senz'altro la consapevolezza di non essere venuto nell'esistenza invano; ed il fatto di esistere significa qualche cosa che oltrepassa ogni significato. Molto facilmente però compare il nulla. Ad esempio nelle discontinuità che si verificano per il fatto che si dimentica. Tuttavia, la vita ha senso soltanto dopo il risveglio, con l'essere legato a se stessi, con la non dimenticanza, con la fedeltà, con la continuità, con quella consapevolezza d'unità che custodisce e anticipa; con il pentimento e con gli attimi più alti che articolano ed illuminano il corso della vita e che mai vengono dimenticati.

Tutto ciò scompare quando incomincia la discontinuità nella dimenticanza e quando poi compare il nulla. Perciò si ha il nulla nel tradimento, il nulla nel puro avvicinarsi delle cose, il nulla nel solo cogliere la semplice presenzialità con l'abbandono sia di ciò che è divenuto, sia di ciò che stava venendo incontro; questa pura momentaneità, in opposizione all'attimo quale decisione, quale apparizione dell'eterno - che è una cifra della quale parleremo più tardi - quale ripetizione che anch'essa non è facilmente spiegabile.

Ora, se si considera ciò che nel corso dei millenni ha colpito l'uomo e ci si chiede poi: "Che cos'è alla fin fine l'uomo?", allora l'inequivoco risultato è che ogni immagine dell'uomo è insufficiente. Abbiamo una moltitudine di immagini dell'uomo che si possono ideare, sino alle odierne immagini che fanno dell'uomo l'oggetto della ricerca, come avviene nell'antropologia, nella psicologia e nella sociologia, e che, in quanto costituiscono ricerca scientifica, hanno la loro giustificazione, che però non colgono mai l'uomo nella sua totalità. Qualsiasi immagine dell'uomo è insufficiente. Sempre nell'ambito del problema sull'uomo ci chiediamo: da dove ci proviene ad esempio ciò che possediamo o che possiamo assimilare - quale base della nostra vita sempre personale e singola -dalla tragedia greca e dall'esperienza biblica? Se però ci si chiede che cosa sia, visto dall'ambito di queste origini, l'uomo, allora ogni risposta può essere pensata soltanto in contraddizioni radicali. Così, ad esempio, l'uomo nella sua libertà e nella evidente necessità naturale della sua esistenza, o l'uomo con il suo tendere alla libertà dal mondo, per essere se stesso, e con lo stesso desiderio ardente di immergersi nel mondo e di diventare solo così se stesso. Oppure, l'uomo nella sua superiorità nei confronti della sua storia, con la sua volontà di astoricità dove, soltanto, egli raggiunge la sua vera essenza, se non si sottomette alle cosiddette posizioni storico filosofiche o anche solo riconosciute storicamente. E dall'altra parte la

storicità dell'esistenza umana, solo nella quale l'uomo prende coscienza di sé e senza la quale non sarebbe affatto uomo; il significato del termine storicità può essere espresso anche esso soltanto in cifre paradossali. Infatti, la storicità non è l'accadere nel tempo, ma invece il fatto che, obliquo al tempo, nel tempo, vi è l'incomprensibilmente uno che è eterno, cioè non eternamente esistente, come le idee platoniche, né immortale nel tempo, come ad esempio la gloria, ma come qualche cosa che in questa dimensione storica oltrepassa la stessa dimensione storica.

Come esempio possiamo citare tra l'altro il sogno di Scipione in Cicerone, il quale come nessun altro desiderava e approvava la gloria e pensava che essa fosse la cosa più importante, e che l'ha infatti raggiunta nella misura in cui l'aspettava. Cicerone sognava, per così dire, nel mondo: i grandi uomini politici della storia romana sono gli uomini che sono immortali, poiché essi possiedono gloria eterna. Ma Scipione sognava fuori del mondo, completamente all'esterno e lontano da esso. Ivi egli vede, mentre sta scomparendo, una terra con molti continenti, sulla quale l'Impero Romano è una minuscola macchia. Non ci si conosce nemmeno reciprocamente, ed il tutto scompare nel tempo; la gloria non è nulla. Questo è il suo sogno, ma egli sogna nello stesso tempo, usando pensieri platonici, che qui al di fuori, nell'eternità, rimane qualcosa d'altro dove abitano veramente gli uomini immortali, coloro che pensarono grandi cose. Ciò che per me ha importanza in queste considerazioni sono le contraddizioni. Se si vuole sapere che cosa sia l'uomo, oppure se si vuole sapere che cosa alcuni dei grandi abbiano pensato sull'uomo, s'incontreranno sempre tali contraddizioni.

Mi sembra che la più alta coscienza dell'esser uomo sia stata raggiunta nella Bibbia e non in un pensiero filosofico. Tenterò in una delle seguenti lezioni di esporre Loro le linee fondamentali dell'esperienza biblica, della quale fa parte anche l'esperienza della situazione più estrema; l'insistere con una radicalità che non si trova in nessun altro luogo e in modo spietato sul fatto: questa è la realtà. In tale situazione più estrema viene sperimentato come in nessun altro luogo la fragilità della natura umana, e nello stesso tempo vi si sperimenta che in questa fragilità è possibile ciò che è più sublime. Dobbiamo qui includere il mondo greco, cioè il rischio dell'uomo nella sua libertà. Ivi si comprende perché l'uomo non possa assumere una forma definitiva. Il rischio della sua libertà lo porta sempre di nuovo a naufragare nel tempo, sempre di nuovo a cercare una forma ed a perdere tale forma o a liberarsi da essa. Alla domanda che cosa sia l'uomo non segue una risposta mediante una conoscenza raggiunta. Ma laddove finisce la conoscenza, non finisce il pensare, e abbiamo la possibilità di diventar consci dell'esser uomo mediante le cifre, in

modo più chiaro che senza di esse.

Purtroppo non ho potuto ultimare ciò che progettavo di fare. Volevo ancora spiegare cosa vi sia di nuovo nella situazione contemporanea, cioè le condizioni in virtù delle quali muta l'apparenza di ciò che rimane sempre uguale. Si tratta di una serie di momenti. Volevo sceglierne uno, e cioè quello che appare tanto decisivo e che suona tanto strano: la coscienza metodologica. Per amore della verità, oggi molti uomini - e nei millenni non erano certamente così tanti - hanno la volontà di sapere in tutto quello che pensano, studiano, fanno, sperimentano e contemplanò: che cosa sto veramente facendo? Come lo sto facendo? Questa coscienza metodologica, apparsa nelle scienze e rovinata, fin dalle sue origini, da Cartesio e Bacone, questa coscienza metodologica è una chiarezza che partecipa della veridicità, con conseguenze quanto mai fatali. La coscienza metodologica ha un carattere dannoso qualora si renda indipendente; né voglio e posso esporre ora, in poche parole, ciò che avviene allora. Ma se lo spiegassi come qualcosa di moderno, sbaglierei. Infatti, già in Platone troviamo in misura altissima, quasi insuperabile, questa volontà per la coscienza metodologica. Egli sa bene quel che fa, quando nel Timeo spiega il mondo.

Raccontando una storia, egli sa bene che cosa avviene e che cosa egli fa, ma c'è in lui un limite (che ora non ci interessa). Cioè, egli non ha compreso i principi che oggi chiamiamo scienza moderna e che al suo tempo esistevano già in modo vivo. Perciò egli è per noi, per quanto riguarda il suo modo della coscienza metodologica, un esempio inaudito per il modo fondamentale di pensare, ma non certo per il modo di attuarlo. Questa coscienza metodologica ci impedisce di essere spontanei, ci impedisce di fare affermazioni, e lascia in sospeso tutto ciò che diciamo, gettando noi stessi nel massimo pericolo qualora sentiamo il bisogno di appoggiarci a qualche cosa, in qualsiasi luogo esso sia. Ciò è negato all'uomo, ed è permesso soltanto a prezzo di una non veracità che, a sua volta, ha inevitabilmente conseguenze dannose.

Ora, in queste lezioni non ho l'intenzione di parlare sull'essenza delle cifre e della trascendenza. Non parlerò dell'importante compito, che oggi si pone, di sviluppare un sapere fondamentale sulle forme metodiche della presa di coscienza del vero. Voglio parlare delle cifre con l'aiuto di esempi e frammenti, ed esempi scelti a caso, in modo che esse ci possano toccare da vicino. Ciò che dico è casuale. La prossima volta incomincerò a trattare del male e delle cifre che sono sorte in relazione ad esso. Seguendo questa intenzione, farò ogni tanto, incidentalmente, un accenno metodico, ma devo premettere che, mentre espongo e sviluppo il mio pensiero, devo pretendere dagli astanti che si mettano in quello stato di sospensione che, in una

lezione e nella riflessione, è l'unico atteggiamento possibile. Infatti, ogni realtà di queste cose, l'esperienza delle cifre, l'effetto chiarificante che da esse proviene, può essere verificato soltanto nella prassi. Ne parliamo e ne diamo un accenno. Nel fare ciò, compio un atto a proposito del quale si potrebbe dire che, in filosofia, vi è qualcosa di analogo rispetto alla teologia. Questo non è del tutto errato. Ma vorrei dire subito che la fede nella rivelazione risulta, nel nostro contesto, essa stessa soltanto come una cifra. Chiedendomi se a Loro interessa, devo dire due cose: i teologi hanno ripetutamente dichiarato: o Gesù Cristo o il nichilismo. Essi sono nell'errore. Nel corso di queste lezioni, io contraddirò tutti e due. Se la rivelazione cristiana è ritenuta l'unica vera; se la rivelazione viene annunciata nell'ambito della chiesa, del dogma; se tutta la Bibbia viene letta solo in riferimento a Cristo; se si crede che Dio abbia eletto il suo popolo, prima gli Ebrei e poi le chiese cristiane; se si è convinti che questa verità sia l'unica, che essa appartenga a tutta l'umanità, che debba essere annunciata e che verrà, un tempo, seguita da tutta l'umanità; se ciò è ritenuto come certo in base alla promessa di Dio; se si crede che Dio sia divenuto uomo in Gesù e abbia assunto poi il nome di Cristo, allora io devo dire: non credo a tutto ciò. E chi è arrivato mediante la fede a queste cose che prima ho nominate, questi non troverà gioia nelle mie lezioni. Tenterò eventualmente anche di interpretare Gesù Cristo mediante una cifra; questo è tutt'altro che teologia. E nonostante ciò affermo di essere un buon protestante nell'unico senso della parola.

D'altra parte, chi crede di essere un ateo, chi non crede a nulla se non a ciò che è percepibile nella realtà, e chi ritiene quale illusione tutto ciò che non può né vedere né toccare; chi crede di sapere con certezza che cosa sia la realtà; chi non ha una minima idea delle parole goethiane: ogni fatto è già teoria; chi segue il suo buon senso - cosa che nella limitatezza degli ordinamenti propri della società ha un significato, ma non oltre - ; chi nega la libertà e ritiene se stesso soltanto come un essere naturale, credendo di poter vivere contento con la natura nella sua totalità e con la natura che è lui stesso, anche questi non troverà gioia nelle mie lezioni ma penserà: tutto ciò è illusione; oppure, come quarant'anni fa mi disse uno studente: "Ciò che Lei insegna non è altro che una teologia mascherata".

Dopo questa introduzione in cui purtroppo ho dovuto tralasciare parecchie cose, vorrei incominciare la prossima volta con il problema del male e delle cifre che sorgono di fronte al male.

Lezione seconda

A voler descrivere tutte le vicende del male non si finirebbe mai. Vorrei limitarmi solo a brevi cenni. La finalità di tutto ciò che è vivente è così straordinaria che, più la si conosce, più grande diventa il miracolo. Ma tale finalità è di natura strana. Esistono ad esempio degli insetti che, con la sicurezza di un neurochirurgo, colpiscono certe larve in un punto centrale del cervello, paralizzandole, senza però ucciderle; in questo stato di paralisi, le larve vengono conservate come nutrimento per un tempo posteriore. Cito un altro esempio: in un lago, sulle cui rive stiamo forse godendo la dolce armonia del tramonto, si svolge in ogni istante una lotta spietata tra esseri che divorano ed altri che vengono divorati; però ciò avviene in modo che nel lago sia assicurato, in un complicato processo finalistico, che gli esseri da divorare non si esauriscano mai, ma ne rimanga una certa quantità per rendere possibile che essi si moltiplichino e forniscano nuovo nutrimento. Tutto ciò si può ancora definire conforme ad un fine. Ora abbiamo però nella natura anche i grandi fenomeni opposti ad uno scopo, cioè le catastrofi in cui sono stati annientati meravigliosi generi e specie di esseri viventi. Oppure, basta citare solo un piccolo esempio: sulla costa del Mare del Nord, durante il disgelo, si trovano centinaia di migliaia di gabbiani. Quando all'improvviso ritorna il gelo, le loro zampe si congelano sul ghiaccio; gli uccelli svolazzano per liberarsi, e ciò finché sopravviene la morte. Esistono delle malattie mentali che colpiscono l'uomo talvolta in modo che egli senta con terrore il loro avvicinarsi, irrevocabile come un processo biologico. Queste persone vengono sottratte agli occhi del mondo mediante l'internamento e cure appropriate. Tale crudeltà della natura viene ancora superata là dove degli uomini fanno del male ad altri uomini. I sacrifici umani, in uso in molte religioni, le deportazioni e l'annientamento di interi popoli si susseguono nei secoli. L'inquisizione, la condanna degli eretici al rogo, i processi alle streghe, le guerre di religione sono fenomeni dell'Occidente cristiano. Con il grido: "Dio lo vuole", i cristiani si radunarono per la prima crociata, soffrirono ed arrecarono orrori innumerevoli, e spingendosi con forza verso la tomba di Cristo, a Gerusalemme passarono per fiumi di sangue. Ripeto: non si finirebbe mai di descrivere tutte le vicende del

male.

Ma se ci rappresentiamo questo male, ciò avviene però sempre in confronto a qualcosa d'altro: o rispetto allo splendore della natura che possiamo descrivere con altrettanta precisione come il male, o rispetto alla bontà che esiste nell'uomo, oppure in confronto agli uomini che vivono l'uno con l'altro e che ci danno la misura di ciò che concepiamo come il grande male, ed i quali sono altrettanto reali come questo male. Con l'aiuto della filosofia si è tentato di mostrare mediante formulazioni generali lo stato d'imperfezione dell'esistenza umana nella sua situazione fondamentale e, nell'ambito di questa, nelle situazioni limite. Ciò viene definito oggi, seguendo Pascal, la *condition humaine*. Qui si parla in molteplici modi - non in modo scientifico, né secondo il progresso scientifico e nemmeno in modo definitivamente valido - della nostra situazione fondamentale, come ad esempio della lotta e della sola, della morte e del caso e, cosa che è importante per quello riguarda il nostro tema, della colpa. Cioè del fatto che hai uomini, se il male si trova nelle azioni, ci rendiamo colpevoli comunque, indifferentemente dalla questione se compiamo o non compiamo delle azioni. Perciò, se lodiamo la grandezza dell'uomo, e abbiamo molte ragioni per fare ciò, possiamo farlo soltanto considerando nello stesso tempo le condizioni di una tale grandezza. Di fronte alla totalità di questi mali si fa da sempre una distinzione fondamentale che è importante tener presente per tutte le rappresentazioni, considerazioni ed argomentazioni, cioè la distinzione tra ciò che è soltanto un male fisico [Ubel], come quelle crudeltà della natura, ed il male morale [Bose] nelle azioni dell'uomo. In altre parole: o il male fisico che accade nella natura, o il male morale nell'uomo; o la cieca necessità dell'accadere, o la libertà più o meno cosciente. Ma nell'uomo, natura e libertà sono unite. Ciò si mostra subito se ci interroghiamo sull'origine del male nell'uomo; infatti, qui dobbiamo di nuovo distinguere subito tra natura e libertà; cioè dobbiamo chiederci che cosa sia dato nella natura dell'uomo e che cosa avvenga in base alla libertà. Per natura è dato nell'uomo non solo ciò che è visibile in senso puramente biologico ed esteriore, fino ai processi nel cervello ma anche ciò che deve essere studiato dal punto di vista psicologico. Tutto questo, che avviene per così dire per natura, sia questa una natura biologica o psicologica, e che possiamo comprendere in gran parte empiricamente e capire nei suoi motivi sensati, tutto questo si potrebbe sviluppare all'infinito quale oggetto della psicologia empirica. Ivi si trovano: gli impulsi, le trasformazioni degli impulsi, le perversioni, tutto ciò che ci assale, fino alle più sublimi trasformazioni in noi, in modo che in stato di piena coscienza affermiamo: questo non sono io. Così come Socrate sostenne che tutto il male che gli uomini possono fare si trova già in essi. Quindi, tutto

ciò che ci è dato dalla natura, sia che si tratti di gioia di vivere o di dolore di vivere, è in sé forse male [Unheil] o bene [Heil], ma in nessun caso è male morale. Esso diventa un male morale solo per l'approvazione dell'uomo; cioè là dove l'uomo dà il suo consenso a tale male, identificandosi con esso, e là dove l'uomo non ha più la sensazione di essere sopraffatto e di non essere più lui stesso, ma là dove avverte: questo sono io, questo voglio essere, e quando in base a ciò compie l'azione.

Non parlo nemmeno della sociologia empirica che, nella misura in cui è scienza, tiene presente anch'essa una moltitudine di fatti, dove però non si tratta mai di arrivare alla conclusione vincolante: "Deve accadere così", oppure: "Doveva accadere così". In ogni vicenda umana, in tutta la storia umana vi è un elemento di portata incalcolabile, sia nel passato, sia per il futuro, il quale proviene dalla libertà umana. Ed ovunque si dica nella psicologia: "Non è possibile in un altro modo, così sono fatti gli uomini", oppure dove si dica nella sociologia o nell'economia sociale che ne fa parte: "Deve accadere così, è la realtà, così vanno le cose", là colui che parla in questo modo nega la libertà. Tutti quei fatti empirici, quelle tendenze e persino, in certi casi, quelle leggi biologiche sono valevoli e giuste; ma bisogna sempre esaminare fino a che punto e dove sia il loro limite. E per ripetere ancora una volta, se dico: "Io sono fatto così, quindi faccio questo", oppure: "Non vorrei, ma le circostanze sono tali che mi costringono", allora tutte queste sono espressioni nelle quali nego me stesso nella mia possibilità di libertà. Chi pensa a questa libertà, cerca però ora nella libertà stessa l'origine del male morale. Ed in questo avvengono delle considerazioni filosofiche che spesso si servono di espressioni psicologiche in cui non si tratta affatto di conoscenza psicologica, ma invece della questione che cosa sia nella libertà ciò che a causa di essa stessa diventa male morale.

Elencherò alcuni di questi tentativi e li elencherò intenzionalmente nella loro molteplicità. Non voglio però esporre nessuno di questi tentativi, ma mi limiterò ad elencarli nella loro molteplicità per mostrare fin dal principio che tutto questo è vero in un certo senso, ma non in senso assoluto. In altre parole, non si ha definitivamente in mano il momento ultimo, ma si possiedono soltanto dei punti d'appoggio, per così dire, dei mezzi con cui ci si appella filosoficamente a noi con degli sviluppi concettuali, mediante i quali però non viene constatato qualche cosa in modo psicologico scientifico. Si tratta di ragionamenti infinitamente più importanti di ogni conoscenza psicologica. Così ad esempio, il principio del male morale è stato definito come egoismo. Con ciò non si intendono gli impulsi psicologici, ma quel qualcosa che nella libertà stessa ci porta ad isolarci e ad intendere e a realizzare la libertà come indipendenza

totale. Tale volontà di libertà, qualora sia chiara, è conscia di essere, in corrispondenza al suo senso, assolutamente solitaria, come ad esempio Shakespeare dice nel suo Riccardo In "Io sono solo me stesso". La solitudine è totale, ma chiaramente conscia di sé. L'egoismo ha in secondo luogo la tendenza di trasformare tutto ciò che avviene, tutto ciò che esso stesso fa ed il modo in cui tratta con gli uomini e le cose, in strumenti di questo egoismo. In quanto accade così, senza riguardo verso nulla, Riccardo III può dire: "Ho la volontà di diventare un malvagio". Ciò non significa: "Voglio diventare un demonio". Infatti, egli non vuole il male per il male, ma vuole - spietatamente ed irriguardosamente - tutto ciò che sulla strada del suo egoismo, nel far valere la sua persona prepotente, è necessario o gli sembra necessario. Un modo di interpretare l'egoismo dal punto di vista filosofico è delineato, a mio parere magistralmente, nelle opere di Schelling. Non intendo dilungarmi ulteriormente su questo argomento.

Un altro momento della questione, come cioè il male morale stia nella libertà stessa, è il seguente. Per poter agire bene, devo sapere nell'autoriflessione che cosa sia il bene e devo riconoscere la mia azione come buona, altrimenti non posso agire bene. Ma se riconosco la mia azione come buona e se sono cosciente di ciò che è buono, l'azione contiene già subito ciò che Paolo chiama il gloriarsi. Con esso, il bene è già oscurato o persino annullato. Chi, agendo bene, si ritiene buono, già non è più buono. L'autocompiacersi è il male. Già gli antichi cinesi hanno detto nell'ultimo millennio avanti Cristo: "Conducete una vita buona, ma evitate una vita che sia compiacente di sé". Kant ha fatto una illuminante distinzione, dicendo che posso e devo essere contento della buona azione che compio, in quanto si tratta di questa azione oggettiva; ma non devo in ciò essere contento di me stesso, perché non conosco mai i motivi reconditi che hanno collaborato alla riuscita dell'azione oggettivamente buona.

Vi è un terzo momento. Kant ha anche cercato di cogliere il principio del male morale, che egli ha definito come il male radicale, e ciò in un pensiero sviluppato in modo straordinariamente limpido che non posso esporre in questo luogo ma che semplificherò in maniera un po' grossolana. Egli dice all'incirca così (non cito testualmente): "Io sono disposto ad agire bene in senso morale, anzi, lo voglio in primo luogo, ma a condizione di non dover fare un sacrificio troppo grande per l'azione morale". Se vi è il conflitto, allora la volontà di felicità ha la precedenza, e non la volontà morale. Il capovolgimento, come lo definisce Kant, dei rapporti delle condizioni, cioè la disposizione al bene, ma sotto la condizione non ammessa, costituisce la massima di noi uomini, di noi tutti, come dice Kant. Da dove provenga tale massima, dove abbia origine tale capovolgimento dei rapporti delle condizioni, tutto ciò rappresenta un enigma altrettanto grande,

secondo Kant, come quell'enigma consistente nel fatto che noi possiamo capovolgere tale rapporto delle condizioni verso il bene, cioè ponendo ora realmente la nostra volontà di felicità al di sotto della condizione della volontà morale. Ma questo non possiamo farlo, cioè non possiamo ottenerlo, con forza, per mezzo della ragione. Ciò che Kant chiama la rivoluzione del modo di pensare è, come miracolo, altrettanto grande quanto la provenienza delle massime false. Ma ciò è possibile. Che cosa significhi, lo si comprende da quello che segue. Kant nega che l'uomo possa essere un demonio. L'uomo non possiede la ragione malvagia che in quanto tale desidera il male come male. Egli vive soltanto nel conflitto. Il male radicale in Kant è stato inteso già da Goethe, che però si è corretto in seguito, come demoniaco. Fino ad oggi, questa concezione continua a reggere, come se Kant avesse inteso il male radicale come volere il male.

Ed ora un altro momento, estremamente importante, che non posso nemmeno spiegare brevemente, ma solo accennare. Kierkegaard ha riconosciuto nella libertà l'origine del male per il fatto che l'uomo si chiude in se stesso, e cioè dinanzi a se stesso come anche dinanzi agli altri, in modo che l'essere aperto, a quel confine dove si è molto aperti o dove si può - come dice Kierkegaard - evadere in una enorme apertura, costituisce esso stesso a sua volta una forma di nascondimento di ciò che non si vuole che sia manifesto. Questo fenomeno è stato descritto da Kierkegaard con una grandiosità irraggiungibile, non nel senso di una scienza della psicologia, ma nel senso di un appello che ci fa comprendere: "Questo è l'uomo, questo siamo noi stessi", e mediante il quale - come in tutti gli altri tentativi d'interpretare l'origine del male nella libertà - è dato a noi stessi il compito di valutarlo. Tutto ciò che ho accennato ora brevemente, ha un senso come compito se lo si considera non come conoscenza di qualche cosa, ma come strumento per cogliere il nostro senso filosofico. Una cosiddetta filosofia scientifica che vorrebbe qui in qualche luogo conoscere oggettivamente qualche cosa, è oggi diventata qualcosa di ridicolo.

Finora ho parlato dell'origine del male morale nell'uomo. Per il nostro argomento però si pone ora un'ulteriore questione che forse è quella molto più importante, cioè la questione delle cifre.

Se l'origine del male fisico è nel mondo e l'origine del bene e del male morale è nell'uomo, le risposte finora date sono appropriate; perché in tal caso l'ultima istanza è il mondo e l'uomo. Ma se l'origine è prima dell'uomo e del mondo, allora si pongono perentorie quelle questioni che da millenni hanno tormentato gli uomini in tutte le culture; questioni che non solo sono state oggetto di tormento ma pure di sdegno, nel modo più profondo e grandioso nell'Antico Testamento. Sorgono a questo punto due questioni fondamentali. Nella prima ci si

chiede: chi ha la colpa del fatto che i mali esistano nel mondo e che io possa diventare cattivo e colpevole? La questione intorno alla colpa del mio poter diventar colpevole si rivolge a quell'origine che sta prima di me, grazie alla quale io esisto. Infatti, non mi sono creato io stesso. L'uomo è colpevole. Ma la colpa del suo poter diventar colpevole risiede in lui stesso? Questa è la prima questione.

Ed ora la seconda questione: il male nel mondo può essere compreso, se per il male morale che compie l'uomo egli viene punito con delle sciagure. Ma i fatti insegnano, e già nello Shiking, all'inizio dell'ultimo millennio avanti Cristo, si trovano i seguenti problemi: com'è possibile che l'esistenza dell'uomo venga guidata in un modo così ingiusto? Che i cattivi stiano bene ed i buoni male? Anzi, che sparso in modo completamente uguale, senza alcuna scelta, non esista nessun rapporto tra la felicità nel mondo e le buone azioni nel mondo? Che di fatto avvenga ciò che dice la Bibbia, che cioè il sole splende in modo uguale su giusti ed ingiusti?

Se si pongono questi due problemi, allora il nostro problema che trattiamo è se all'uomo sia permesso muovere accusa contro il fondamento delle cose, per il fatto che egli può rendersi colpevole e per il fatto che non vi è giustizia. Le argomentazioni svolte in questa direzione sono estremamente ricche. Se esiste un Dio quale creatore, allora l'accusa si rivolge alla divinità. Se non esiste un Dio, vi deve essere però, dato che non c'è il nulla, un'istanza che sia l'origine. Si passa così attraverso la natura, la legge, la materia, la vita, la creazione, il creatore, la creatività nel vivente e nello spirito dell'uomo ecc. Ovunque si crede di trovare l'origine, ma in modo che l'accusa non ha senso, poiché non vi è alcuna azione. La cosa decisiva è se colui che domanda in questo modo abbia presente che esiste più dell'uomo più della materia e più della legge naturale e della creatività; cioè che esiste qualche cosa prima dell'uomo e del mondo. Solo in questo caso, sia la domanda che la risposta diventano veramente serie e determinano l'uomo in un modo del tutto diverso rispetto a quelle risposte che si accontentano delle argomentazioni prima accennate. Nell'Antico Testamento avviene ciò che si è definito come la lotta con il Dio personale, e ciò è avvenuto in molteplici forme già dal tempo più remoto. Si tratta qui di un Dio morale e personale, di un Dio legislatore, adirato e misericordioso, amoroso ed onnipotente; e questo Dio ha permesso che il mondo sia così ingiusto. All'inizio gli Ebrei pensavano che ogni male compiuto da loro sarebbe stato punito con conseguenti sciagure. Quando nel tempo dei salmisti e di Giobbe riconobbero che non era realmente così, allora si fece luce la possibilità di dubitare di Dio. Ma gli Ebrei non lo fecero. Essi dubitarono soltanto della questione che cosa fosse Dio. E questo assunse la forma di lotta e di accusa nei confronti della divinità. Ciò è

stato possibile in tale misura, quasi da persona a persona, poiché abbiamo qui nella sua piena coerenza - fatto unico al mondo, anche se ne esistono degli inizi dappertutto - l'unità dell'origine, il Dio come uno, l'esclusività di questo Dio quale uno come origine di tutto, e questo Dio come persona? alla quale ci si rivolge dandogli del tu ed il quale mi parla attraverso la rivelazione; infatti, questo Dio è come un'istanza che si può cogliere.

Prendiamo ora in considerazione gli altri modi di accettare il poter divenir colpevole e l'ingiustizia:

1) la metempsicosi in India; la tranquilla convinzione, ivi esistente, che ciò che soffro in questo momento è conseguenza della mia precedente incarnazione e che perciò in questa vita non ho alcuna possibilità di cambiare qualche cosa, ma soltanto quella di trovarmi meglio nella seguente rinascita attraverso il mio buon comportamento nel tempo attuale, cioè compiendo bene il dharma di questo mio lavoro attuale;

2) la religione persiana di Zarathustra, questa visione fondamentale delle due potenze originali, cioè Dio e demonio, Ormuz ed Arima (* Nell'opera jaspersiana *La fede filosofica di fronte alla rivelazione* (München 1962) si legge: "Ormuz und Ahriman"; probabilmente si tratta qui di un malinteso da parte di chi ha trascritto queste lezioni registrate [n.d.t.]), che lottano tra loro e chiedono all'uomo di prendere partito; le ingiustizie sono naturalmente comprensibili durante la lotta, perché Dio non ha ancora il potere sul demonio, ma lo raggiungerà in questa lotta, con l'aiuto degli uomini, in modo che da quel momento cessino ogni domandare ed ogni male;

3) in Cina, nello Shiking, viene invocato persino una o due volte un Dio personale.

Se prendiamo in considerazione queste tre forme, vediamo che manca del tutto la lotta con questo Dio. Si trova l'atteggiamento del lamento commovente, ma mai quello dell'accusa. Questa si trova soltanto nell'Antico Testamento.

Precedentemente abbiamo parlato solo dell'uomo, ma tutte le cose di cui parliamo ora hanno un significato che oltrepassa l'uomo, cioè significano qualcosa che non esiste come oggetto nel mondo, e con il quale entro in rapporto mediante un rappresentare e un pensare che chiamiamo linguaggio delle cifre.

Vorrei fare una breve considerazione metodologica, senza però esporla ma limitandomi ad alcuni accenni. Distinguo fenomeni della realtà, signa dell'esistenza e cifre della trascendenza. Ciò significa per il nostro caso che esistono dei fenomeni della realtà, ad esempio nella psicologia e sociologia, come ho detto prima; che vi è, dove si tratta della libertà, un discutere sulle origini del male morale nella libertà,

come ho già accennato; che abbiamo una ulteriore discussione sulle possibilità dell'esistenza dell'uomo di fronte alle situazioni limite. E se le discussioni che si conducono in tal senso e che si leggono in modo insuperabile in Kierkegaard - anche se si trovano in tutta la storia - vengono sostantivate, se cioè si dice che esiste una decisione, una scelta, una comunicazione ecc., allora non si tratta qui di concetti di qualcosa o di categorie di qualcosa di oggettivo, ma di signa di una possibilità esistenziale. Questi non si possono affatto comprendere mediante un qualsiasi esame e perciò possono essere comunicati soltanto in un movimento di pensieri e di intuizioni condotte da questo qualcosa che, tra i comunicanti, parla a tutti e due e che diventa inefficace ogni qualvolta quelle sostantivazioni vengano concepite come categorie. I signa dell'esistenza sono di natura del tutto diversa. Essi sono estremamente importanti per la nostra autochiarificazione, e non già per la nostra autoosservazione psicologica, dove essi invece mancano. In terzo luogo, se io come esistenza possibile entro in rapporto con la trascendenza, questo è soltanto qualcosa di analogo all'atteggiamento di un soggetto nei confronti di un oggetto. Qui ha luogo ciò che non si può in nessun modo raggiungere con la forza mediante la scienza, né si può studiare in modo significativo mediante l'indagine scientifica. In tale ambito si tratta sì ancora di immagini e di rappresentazioni, ma di quelle grazie alle quali noi rimandiamo alla trascendenza. Le definiamo cifre. Qui non si tratta né di fenomeni dimostrabili, né di Signa dell'esistenza, ma di quel qualcosa in forza del quale entriamo in rapporto con la trascendenza. Simili cifre si trovano nel corso di tutta la storia. Ma la novità è - e ciò diventa inevitabile a causa delle scienze e del nostro modo di concepire la realtà di fatto e la realtà esistenziale - che le cifre perdono la loro corporeità. Le cifre non sono conoscenza di qualcosa. Esse non sono segni che si possano interpretare esprimendo ciò che esse denotano, ma in esse stesse è presente ciò che in nessun altro modo può essere reso presente. Nei millenni queste cifre erano concepite come qualcosa di corporeo dalle masse, cioè da moltissimi uomini. Cito un esempio. Le pene eterne dell'inferno erano diventate la paura più grande degli uomini, e questi facevano tutto ciò che potevano per sfuggire ad esse. Tale paura è stata indubbiamente un freno straordinario, anche se accaddero ancora molti fatti malvagi. La paura delle pene corporee dell'inferno domò l'uomo. Se ora queste pene eterne dell'inferno sono cifre, abbiamo un cambiamento totale. Infatti, l'azione e la punizione non vengono ora più divise nel tempo (la punizione viene dopo), ma nella cifra è reso presente l'inferno nell'azione stessa. Nella cifra come tale, l'uomo diviene conscio di una serietà che, in corrispondenza al senso, non è affatto inferiore a quella insita nel carattere corporeo delle pene dell'inferno. Se agisco per la

paura delle pene eterne dell'inferno, sono uno schiavo e non propriamente serio. Forse posso in qualche modo evitarle barando o comprandomi la libertà da esse. Ma se le pene eterne dell'inferno sono così reali, come cifre, da aver perduto la loro corporeità e da agire tuttavia come linguaggio esistenziale della cifra, allora l'uomo è libero, perché non agisce bene per paura delle pene dell'inferno ma per quell'altra paura della libertà dinanzi a se stesso, che cioè possa perdere se stesso e si perda de facto in questo momento. Si può dire che, se le pene eterne dell'inferno sono di natura corporea, allora esse sono una forza coercitiva. Se invece esse sono cifre, allora non sono più coercitive. Tutte le mie esposizioni di questo semestre si basano sul presupposto che le cifre possono essere per l'uomo libero più potenti e più libere delle corporeità.

Ora ritorno a ciò che è la cosa veramente importante per noi, e precisamente al Dio personale, etico, della Bibbia che, per l'esclusività delle cifre, del pensiero e della coerenza, si distingue da tutto il resto del mondo che conosce gli stessi problemi soltanto nei loro lineamenti generali. Assumiamo in primo luogo il presupposto che tutto proviene dall'uno, e che perciò non è possibile la concezione di Zarathustra con le sue due forze originarie. Ogni opposizione, ogni dualismo che genera tanto male, è di natura secondaria. Tutto ha origine dall'uno.

In secondo luogo, dobbiamo dire che quell'uno non è l'uno di Plotino, cioè al di là dell'essere, ma è il Dio personale ed uno, onnipotente, infinitamente buono, onnisapiente.

Quanto più potente, personale, esclusivo ed etico viene rappresentato questo Dio, tanto più appassionata è la questione. La soluzione biblica iniziale, accennata prima, che cioè all'azione cattiva segua la punizione nel mondo, non poteva essere mantenuta dagli Ebrei nel grado di veracità che la verità stessa richiede. Allora essi giunsero a quei pensieri che si possono chiamare propriamente teodicea, cioè giustificazione di Dio. Si parla di teodicea anche in altri casi, ma mai con tanto diritto. Infatti, solo qui, dove Dio è veramente accusato senza che venga meno la fede in questo Dio onnipotente, può sorgere qualcosa come una teodicea - ed è questo uno dei tratti più toccanti dell'Antico Testamento.

La risposta che si è data a questo problema è molteplice. In ogni caso non esiste soluzione razionale. La natura abnorme di questa lotta con la divinità si trova chiaramente espressa, come ho accennato precedentemente, in alcuni salmisti ed in Giobbe, ed è presente nelle parole del salmista che Gesù ripete sulla croce "Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato? ".

Vorrei ora accennare brevemente al Libro di Giobbe - senza però soffermarmi. Questa grandiosa opera poetica è caratterizzata da due tratti fondamentali. In primo luogo: i teologi vengono per convincere

Giobbe, mentre egli lotta col suo tremendo dolore, dicendo che deve aver commesso un male di misura corrispondente, e questa sarebbe la punizione. Giobbe si oppone con tutte le sue forze ai teologi. Alla fine, quando Giobbe ha detto tutto ciò che è a suo favore e si constata che i teologi evidentemente mentono sempre in qualche modo, s'intromette la divinità stessa. Questa però non presenta la soluzione, ma dice sostanzialmente due cose. La prima è che i teologi hanno torto e che Giobbe ha invece ragione, perché vuole la verità. Ma a Giobbe stesso la divinità dice: "Dov'eri tu, quando io ho creato la terra?". Cioè, Giobbe vorrebbe sapere ciò che non potrà mai sapere. Se si dice che Dio viene come un tuono e rifiuta la domanda, allora ciò è sbagliato. Questa visione della divinità esige la verità, ed il torto dei teologi viene confermato. Il fatto è che Dio riconosce la ricerca della verità da parte di Giobbe e non la vuole paralizzare. Ma alla fine, da questa ricerca della verità e dalla caparbieta che ne segue necessariamente, Dio esige ciò che è un'altra verità, che cioè Giobbe comprenda che, in tutta questa sua volontà finita per la verità non può sapere e conoscere il fondamento di tutte le cose.

Questo non è un abbattimento mediante un tuono, ma un appello; anzi, rappresenta il compito dell'uomo di non cadere nella caparbieta quando sta cercando la verità, ma di compiere al confine dinanzi alla trascendenza qualcosa come un abbandono, un rassegnarsi, o comunque lo si voglia chiamare.

Una seconda reazione, grande e molto efficace, è quella di Calvino, che usò dei pensieri già noti ma li sviluppò con spietata coerenza nella sua dottrina della predestinazione che dice: ciò che sono e sperimento, lo sono unicamente per grazia e disgrazia di Dio. Non posso fare assolutamente nulla per contribuirvi. Posso vivere moralmente finché voglio, però nulla mi aiuta se Dio mi ha destinato alla disgrazia. L'eterna decisione di Dio, la terribile decisione, decretum horribile, è il fondamento di ciò che siamo.

Paolo dice che i vasi del vasaio non possono accusare il vasaio per ciò che sono. E Calvino dice in modo analogo (non so se usi le stesse parole) che la scimmia non può accusare Dio per non averla fatta nascere come uomo. Chi è predestinato alla disgrazia non può accusare Dio per il fatto di non essere destinato alla grazia.

Abbiamo quindi la completa sottomissione del credente cristiano che non ha, nell'ambito di questa fede, alcuna possibilità di cambiare qualche cosa, ma soltanto la possibilità di cercare dei sintomi che indichino se egli sia forse destinato allo stato di grazia. Ogni agire morale, ogni obbedienza alle leggi divine possono però avere come conseguenza soltanto che il credente vi trovi dei sintomi che denotano che egli è forse destinato allo stato di grazia. Queste sono soluzioni che si possono definire come in sé coerenti, ma il fatto è che la

soluzione coerente richiede sempre un presupposto, e questo presupposto è appunto ciò che è fatale. Si tratta dello svantaggio di tutte le soluzioni coerenti che, razionalmente, ci sembrano positive e la cui durezza accettiamo in forza della loro coerenza che non ci è chiara, ma che preferiamo ad ogni mollezza e indulgenza; ciò che è chiaro e spietato ha sempre la precedenza sulla confusione di ciò che è mediocre.

Nonostante ciò, il grande svantaggio è costituito di volta in volta proprio da questo presupposto; e se si comprende questo, lo si può eliminare come non convincente e non creduto, e si può riconoscere in questi presupposti di volta in volta un elemento di relativa verità.

Il fatto è che la coerenza razionale con determinati presupposti è un male quando si tratta di queste questioni. Vedo che è scaduto il tempo. Nella prossima lezione dovrò purtroppo riprendere questo tema, ma voglio anticipare l'argomento di cui tratteremo.

Cercheremo di chiarire l'importanza dell'incoerenza. E tenteremo di comprendere la non veracità nella coerenza. Tenteremo di capire la rivolta come anche la sottomissione mansueta nell'armonia di tutte le cose come tale e vedremo come inevitabilmente l'una venga contrapposta all'altra. Alla fine, dopo aver compreso filosoficamente tali contesti, seguiremo Kant che aveva capito l'impossibilità di ogni tentativo di teodicea e che personalmente esigeva, in tali contesti, soltanto sincerità. Ci chiederemo poi dove arriveremo con la sincerità di Kant nell'ambito di queste teodicee e di questo problema del male morale. Allora comprenderemo che tutto questo, cioè l'intero ambito, si riferisce infine sempre alla questione della cifra di Dio o dell'essere o dell'origine; che cioè qui è sorto storicamente un nuovo mondo di cifre, di natura tale che queste cifre celano, per così dire, il loro scomparire in se stesse. Concluderemo con l'espressione che da Kant è stata definita come l'espressione più profonda della Bibbia: non farti nessuna immagine né simbolo. Ne discuteremo poi il significato in un ulteriore capitolo sulle cifre della divinità, dell'essere e dell'origine.

Lezione terza

Nell'ultima lezione abbiamo parlato del male fisico e del male morale. Da dove provengono? Hanno la loro origine nell'uomo? Hanno la loro origine prima dell'uomo, o oltre l'uomo? Come si spiega che il male fisico e morale siano distribuiti in modo così ingiusto e casuale, in maniera che i buoni stiano male ed i cattivi stiano bene? Si muove un'accusa, e tale accusa aumenta sino al massimo qualora si consideri Dio quale Dio personale e creatore del mondo, con cui si confronta l'uomo rivolgendosi la domanda: com'è possibile? Può essere che un Dio onnipotente, buono e giusto abbia creato questo mondo, così fatto? Egli ha permesso forse che in questo mondo nasca il male morale? A tali domande vengono date delle risposte che si definiscono teodicee, cioè giustificazioni di Dio. Ma questa ribellione è possibile anche nel caso che non sia rilevante un Dio personale. Essa è stata descritta in modo grandioso da Dostoevskij nella figura di Ivan Karamazov che dice: "Il mondo è costruito sulle assurdità. Non comprendo nulla, e non voglio comprendere nulla ". Ed elencando gli orribili fatti, continua: "Ciò che io nego non è Dio. Lo accetto. Ma non accetto il mondo che egli ha creato. Restituisco il mio biglietto d'entrata; preparo tutto per allontanarmi", cioè per commettere un suicidio. Ma perché vive in fondo? La sua risposta è: "Per la furiosa e scostumata sete di vivere che si protrae fino al trentesimo anno, la volgare sete di vivere dei Karamazov". Così si esprime Ivan. Egli si ribella, osserva, giudica, ma non agisce. Quando per la sua mancanza d'azione egli si rende complice dell'assassinio di suo padre, non sopporta più il peso ed impazzisce. La soluzione viene data nel romanzo di Dostoevskij per mezzo del fratello Aliosa, il quale dà la seguente risposta alla ribellione di Ivan: "Cristo può perdonare tutto, perché egli come innocente ha versato il suo sangue per tutti". Tale è la soluzione in Dostoevskij, ma le parole di Ivan sono entrate, addirittura nei dettagli, fino ad oggi nel linguaggio dei poeti e scrittori e vengono usate per esprimere sempre di nuovo un orrore che vien creduto come nuovo. Si può veramente dare una risposta a tale ribellione? Ammesso che si prescinda pure dalla questione di Dio, dalla remissione dei peccati per mezzo del sangue di Gesù, però se non si accetta questa soluzione, se non si accetta nessuna soluzione, che

cosa si può dire allora?

Kant ha espresso in un contesto grandioso come si deve esigere la sincerità. Cioè, non posso sapere se la cosa che dico sia vera, ma posso e devo sapere se ciò che dico sia inteso da me veramente così. Se faccio una confessione senza rendermene veramente conto, e non so se credo, ciò è secondo Kant una bugia.

Questo vale per tutti i giudizi. La sincerità esige che io esamini i miei giudizi, assicurandomi che li attui veramente. Se faccio questo, allora è inevitabile che si giunga al seguente risultato: la ribellione di Ivan è motivata. Non possiamo leggere quel passo senza commuoverci e quando vogliamo effettuare di nuovo il giudizio, notiamo che qualcosa in noi si oppone. Dostoevskij mostra questo nella sua opera tramite il fatto che Ivan non riesce ad attuarlo nella prassi di vita. Si oppone qualche cosa che possiamo esprimere nella più semplice forma astratta con le seguenti parole: "Non posso trarre una conclusione assolutizzante sul senso di tutto il mondo o sul Dio creatore da tutto ciò che vedo nel mondo, nemmeno dalle cose più terribili, perché tutto ciò si trova al di fuori dell'orizzonte nel quale io posso conoscere. Ciò che esprimo in questa ribellione è molto di più di ciò che so e che posso sapere; perciò devo essere prudente nei miei giudizi". Ma è possibile che si tratti di un atto di volontà di un uomo disperato che non vuole vivere, ed è veramente un fatto che degli uomini si suicidano ogni giorno in tutto il mondo; tale fatto, che è oggetto di studi psichiatrici, può avere molte connessioni e non è affatto unico. Non si può però negare che Ivan sia in grado di compiere questo passo e che sia possibile la conseguenza che egli trae teoreticamente ma non praticamente. Chi è sincero deve riconoscere anche questo come uno stato di fatto nel mondo. Ma se viene l'altra parte e ci parla della magnificenza del mondo? Come possiamo dubitare della sorprendente e misteriosa finalità in tutto ciò che è vivente, di tutte le bellezze che incontriamo, della grande gioia che noi stessi sperimentiamo vivendo? Non è possibile negare tutto ciò. Ma se si trae la conclusione: "Quindi tutto è una meravigliosa armonia", e se i filosofi e teologi descrivono in qualche modo la grande magnificenza che si avrà alla fine, sia essa il regno di Dio o la grande armonia che pensa ad esempio uno Hegel, in cui ogni cosa ha il suo posto ed il suo senso nel tutto, e questo tutto è la ragione, lo stesso Spirito assoluto; posto che tutto ciò si verifichi, allora la sincerità riconoscerà le verità nella ribellione di Ivan. Ora, per la veracità dell'uomo sincero non è sopportabile né la ribellione, né la fede nell'armonia.

Quindi, non sappiamo nulla e non abbiamo diritto ad alcuno di questi giudizi? Al contrario. La nostra situazione è tale che veniamo a trovarci in condizioni in cui quei semplici opposti che ho soltanto posto uno di fronte all'altro, hanno senz'altro un significato di cifre. Le

cifre sono il linguaggio che in questo momento parla a noi in questo modo e ci vuole sottomettere. Ma quali esseri intelligenti abbiamo il potere di essere superiori a ciascuna di queste cifre, cioè abbiamo la facoltà di far prevalere l'altro momento che sta all'opposto. È vero che siamo soggetti a delle necessità biologiche, però non comprendiamo neppure queste; è vero pure che possiamo tutti diventare malati di mente senza avere i mezzi per impedirlo; tuttavia, nello stesso tempo possediamo qualcosa in noi stessi di cui ci fidiamo, fintanto che esiste, cioè la consapevolezza che abbiamo la possibilità di far uso della ragione. Non vi è dubbio sul fatto che esista nel mondo la ragione tra gli uomini, sia nell'uomo singolo, sia nei rapporti degli uomini tra loro. Esiste la grandezza dell'uomo; esistono uomini che vengono indicati come eroi, santi, poeti; esiste questa dimensione di cui non si può negare che sia sempre anche per noi una garanzia per qualcosa che non ci permette certo di cogliere la totalità dell'universo ed il fondamento grazie al quale esistiamo. Però non possiamo negare ciò. In altre parole, viviamo nella nostra esistenza in un mondo in cui ci sono tutte queste cose, dove esse ci parlano ma rimangono aperte a molti significati e ci tengono in uno stato di irrequietudine sulla questione che cosa significhi ciò, cioè che cosa significhi ciò per noi. In questa irrequietudine si pone allora la questione su Dio, sulla trascendenza, su quel qualche cosa, a causa del quale esistiamo, al quale rivolgiamo le nostre domande e del quale vorremmo sapere se esista, quale sia la sua essenza e come esso ci parli nelle cifre. Nel corso dei secoli è diventato sempre più moderno ciò che si era già avuto in tutti i tempi e di cui parla già l'Antico Testamento, cioè che esistono degli uomini che affermano: "Non esiste alcun Dio". È quanto mai essenziale che l'uomo sia in grado di fare questa dichiarazione. Chi si trova nell'irrequietudine potrà difficilmente evitare quei momenti in cui dice ciò che è espresso in quella frase dell'Antico Testamento. Ma se ora sviluppiamo questo pensiero e ci chiediamo: "Che cosa c'è allora se non esiste alcun Dio? Evidentemente non esiste il nulla. Infatti, noi esistiamo. Il mondo esiste. Che cosa c'è allora?". A queste domande seguono delle risposte che io elencherò brevemente, anche se ognuna di esse richiederebbe una lunga esposizione.

Ad esempio: c'è la legge di natura. Ma da dove proviene? Entro quali limiti è valida? Che cosa significa il caso? Inoltre: c'è la materia. Ma che cosa è la materia? Mediante la scienza stessa essa è oggi diventata inimmaginabile in termini finiti. Un tempo si avevano quelle semplici rappresentazioni che i filosofi avevano escogitate e che erano stranamente piatte e facilmente comprensibili. Oggi, che tutto ciò è finito, si pone già la domanda: che cos'è la materia? Si tratta di ciò che propriamente è e di ciò da cui tutto ha origine, dal cui ambito sorge la vita ed infine la ragione stessa? Tutte queste sono risposte sciocche

che si possono contraddire facilmente, quasi a priori.

Si dice pure: c'è la vita. Non c'è alcun dubbio sul fatto che esista il mondo animato. Vi sono oggi degli scienziati, delle persone competenti nella loro materia che per il resto sono ciechi e che non si accorgono della distanza radicale tra ciò che è inanimato e ciò che è animato. La vita esiste. È vero che essa è possibile sulla superficie terrestre solo in una misura minima, in condizioni fisico-chimiche di natura unica che qui si sono verificate tutte insieme, e certamente non è possibile in nessun altro luogo del sistema solare. Ma essa esiste. È questa forse la realtà? Nel XIX secolo c'è stato un fisiologo che affermò che in nessun caso si può spiegare la vita partendo dal mondo inorganico, ma che al contrario la vita è ciò che è originario, e tutto ciò che è inanimato è il cadavere che ha origine da ciò che è animato. Questa è pura fantasia. Io accenno a ciò solo per dimostrare che la risposta manca. Si tratta sempre di pure supposizioni.

Oltre a questo si può anche dire: la realtà - e questo si dice oggi per lo più - è la storia. Tutto ha storia: il cosmo, la vita, l'umanità. Tutto è in divenire. Ciò che l'uomo stesso sperimenta come storia umana è un oscuro processo al quale, come si crede, l'uomo è sottoposto ed in balia del quale è abbandonato. È ciò nelle vicende della natura, come anche in quelle della storia umana, o persino in un accadere dell'essere che ha luogo nello stesso fondamento e del quale si sente l'eco solo nel nostro tempo, nell'ambito del manifestarsi della storia. Comunque stiano le cose, la storia rappresenterebbe la realtà.

Un'altra risposta può essere la seguente. Non possiamo negare che in quanto uomini, cioè considerati ciascuno nella propria singolarità, abbiamo la consapevolezza che almeno qualche cosa dipenda da noi, che abbiamo cioè una responsabilità. E possiamo andar oltre nella questione da ritenere cosa sensata che, se uno dice: "L'uomo non ha una volontà libera, non si può quindi renderlo responsabile" gli si può rispondere: "Ti assumi la responsabilità del fatto che sei di questa opinione e che la dichiari, dato che non la si può dimostrare?". La cosa più sicura che in fondo esiste per noi è l'esperienza di avere un dovere e di disprezzare noi stessi se compiamo questa o quella azione o non la compiamo. Questo qualche cosa che qui ci parla e che esprimiamo in modo conciso con il termine "responsabilità", costituisce una realtà che non è possibile constatare mediante le scienze naturali, né mediante le scienze dello spirito, cioè che non si può constatare in nessun caso scientificamente, ma che fa parte di quelle certezze delle quali non dubitiamo mai, una volta che le abbiamo sperimentate.

Si può anche affermare che la realtà è la creatività, prima nella natura e poi nell'uomo. Non voglio procedere oltre. In tutti questi casi qui elencati, i quali, se non esiste un Dio, danno la risposta alla questione che cosa vi sia allora; ripeto, in tutti questi casi si pone un

oggetto dell'esperienza, cioè dell'esperienza nel mondo, come assoluto e come totalità. Così, ognuna di queste risposte diventa involontariamente ciò che noi chiamiamo cifre. Tutto quello che all'inizio è conoscenza scientifica, particolare, metodica e coercitiva, si trasforma mediante questo allargamento impercettibilmente acritico in qualcosa che serve agli uomini come cifra nell'atto in cui ad essa si attengono. Come ad esempio si attengono alla necessità delle leggi di natura, come se queste fossero qualcosa di divino, anzi, come se fossero Dio stesso; oppure alla storia, come se potessimo servire e sacrificarci solo ad essa, contenti di esservi inseriti con la cifra indimostrabile (che neghiamo anche quale cifra, come spero di poter dimostrare in seguito) che significa che tutto ciò che è, è storia.

In tutti questi casi il compito è quindi quello di rendersi metodicamente consapevoli in primo luogo di ciò che veramente si sa o non si sa - e questo è possibile, anche se soltanto mediante una critica veramente metodica - ed in secondo luogo, di riconoscere che quelle rappresentazioni generali che dovrebbero porsi al posto della divinità, hanno carattere di cifre; ma di cifre sulle quali dobbiamo poi chiederci: mi parlano esse forse di più delle cifre della divinità o degli dèi?

Si può dire che mediante le considerazioni fatte ora da me s'intravede un mondo confuso. Se noi stessi entriamo in questo mondo e accettiamo qua e là quello che con insistenza ci viene presentato come ciò che è propriamente reale, cadiamo in un linguaggio di cifre che non è adatto e nel quale veniamo sopraffatti, perché non riflettiamo a sufficienza e pure perché non esaminiamo le cifre, che sono il risultato, con la nostra propria natura che autenticamente siamo e vogliamo essere.

Ed infine sentiamo una risposta che non proviene però dall'Occidente del nostro tempo, ma dall'antica India. E cioè, dato che tutto quello che incontriamo risulta come non propriamente reale; dato che tutto ciò che accade significa che in un tempo futuro non sarà più e in un tempo passato non c'era; e dato che perciò non esiste alcuna realtà, allora la questione è soltanto questa: da dove viene quell'incanto e quell'apparenza che ci dice che esiste una realtà? Su questo problema, il pensiero indiano naufraga e riesce solo a narrare delle storie, e gli indiani da parte loro possono presentarci in esse soltanto determinati miti come cifre.

Ed ancora, nel riassumere ciò che ho esposto prima, dobbiamo tener presente in primo luogo che vi sono delle cose che possiamo conoscere, ed in quanto conoscibili, esse appartengono all'ambito delle scienze. In secondo luogo, dobbiamo ricordare che vi sono cifre che ci toccano da vicino e altre che invece respingiamo; cifre in cui ci riconosciamo e cifre che suscitano in noi l'impressione: non sono io a

pensare queste cifre. Qui si tratta da una parte di ciò che io voglio. Infatti, l'uomo ha la possibilità di volere ciò che vorrebbe essere, ma questa è una mezza espressione, non del tutto giusta. Poiché con il termine volontà intendiamo generalmente volere qualcosa in modo finalistico. Ma volere in modo finalistico o fare la cosa di cui qui si tratta non è possibile. Quindi ciò che non è accessibile né alla conoscenza come contenuto del conoscere, né alla volontà per quanto questa superi anche la conoscenza quale fine, quale scopo per il suo agire, proprio questo è il punto più importante. A tale proposito ho detto solo brevemente che si tratta della nostra libertà umana in cui non compiamo soltanto le singole azioni, ma in cui veniamo donati a noi stessi come ciò che veramente siamo e che ogni giorno sentiamo, oppure in cui come preferisco esprimermi possiamo rimanere assenti a noi stessi; entrambi questi momenti diventano oggetto della nostra esperienza.

Ci troviamo nel tempo in uno stato di irrequietudine. Non siamo così come siamo, ma ci troviamo sempre nel pericolo di non essere più in tale stato, e con il compito di doverlo realizzare. Non diventiamo possessori di noi stessi. Ma nell'origine di ciò dove noi propriamente siamo e da dove valutiamo ed esaminiamo le cifre, controlliamo la nostra volontà e constatiamo il senso della scienza, là si trova quella dimensione sconosciuta che è al confine. Ivi viene meno il nostro linguaggio, e la nostra esperienza fondamentale è, mi sembra, più decisiva. Invece, se tale esperienza vuole esprimersi e fondarsi oggettivamente, essa non trova un oggetto ed è quindi come oggetto d'indagine del tutto inaccessibile al linguaggio.

Ora, prima di trattare delle cifre della trascendenza devo fare un'altra considerazione. Anche se l'espressione "Non esiste alcun Dio" è antichissima, la negazione di Dio è diventata negli ultimi secoli di portata così generale che un numero enorme di uomini nega Dio espressamente ed un grande numero di altre persone che professano di credere in un Dio, non sono però sinceri nel senso Cantiano perché essi non sanno affatto che cosa intendano propriamente con tale enunciazione e non sanno che cosa credono e se credono. Che tale dissoluzione sia avvenuta è per lo meno molto probabile. Essa rappresenta un aspetto del nostro tempo. Ma tale aspetto ha ancora un'altra caratteristica. Esso può apparire ad esempio nella forma in cui Nietzsche ed altri, soprattutto poeti, ne hanno parlato. Nietzsche usò l'espressione: "Dio è morto" e poi una seconda: "Noi l'abbiamo ucciso". Sembra un gioco ridicolo quando uno dice simili frasi. Ma quando si leggono in Nietzsche si sente che esse sono sorte in lui da un terribile spavento, per il fatto che egli intuisce che cosa significa se Dio non esiste, e anche per il fatto che, nello stesso tempo, egli nota che vi è qualche cosa che non è a posto, ma che gli uomini hanno fatto

qualcosa che egli esprime nella seconda frase. Oppure, in un altro modo, molto più banale, lo troviamo espresso in Strindberg, in parole a loro modo commoventi, almeno per Strindberg, il quale vede anch'egli che Dio non è più presente per gli uomini, e dice: "Dio si è ritirato, Dio si è nascosto definitivamente, egli si nega a noi; non ne abbiamo alcuna colpa; dobbiamo attendere finché egli si mostrerà di nuovo". Anche qui abbiamo dinanzi una cifra strana, molto meno toccante rispetto a quella profonda di Nietzsche; ma anch'essa ci attrae almeno per un momento, fino a quando si dice subito: che sciocchezza se, parlando di Dio, si esprime con questa cifra qualcosa che potrebbe fare l'arbitrio di un uomo finito! Perché Dio dovrebbe ritirarsi o nascondersi? Queste espressioni non ci toccano da vicino. Non mi prolungherò su di esse, perché ci porterebbero troppo lontano. Esse sono in voga da cent'anni. Però il fatto che simili enunciazioni vengano fatte dimostra che qui non accade semplicemente qualcosa, che cioè finisce la fede in Dio, ma che accade qualcosa a causa della libertà dell'uomo; gli uomini lo interpretano poi in cifre, se lo rappresentano e alla fine sono probabilmente anche del tutto nell'errore. Infatti, chi oserebbe dire che oggi sia spenta nel mondo la fede in Dio? Non si può dare un giudizio né a favore né a disfavore di questa affermazione, perché ciò si sottrae all'indagine scientifica.

Inoltre si deve dire a tale proposito che, se l'opinione che Dio non esiste fosse giusta, allora è uno stato di fatto meraviglioso che un'illusione abbia ispirato, attraverso i millenni, degli uomini di altissimo rango; che cioè un'illusione sia diventata origine delle creazioni più grandiose dello spirito, origine anche di ciò che chiamiamo umanità e che va ancor oltre l'umanità dei Greci, che a sua volta si basava già sul concetto di Dio. Questo stato di fatto storico è molto strano. Mi sembra un giudizio estremamente superficiale se riteniamo tale innegabile stato di fatto una grande illusione e affermiamo insieme con Ivan Karamazov: "Tutto questo era piuttosto una grossa autosuggestione. La cosa è invece molto diversa". Naturalmente il problema non è così semplice. Si ha l'intuizione di tutto ciò in certi momenti, occupandosi dei grandi uomini della storia, come dei profeti, dei pensatori e dei poeti e dei credenti che con tutta la loro prassi di vita ci danno una testimonianza più che sufficiente. Se riflettiamo profondamente su questo, intuiamo qualcosa che nessuna psicologia può rendere più comprensibile, ma in cui sentiamo che qui si tratta di uomini che almeno con la loro realtà ci danno testimonianza su qualcosa che dovremmo considerare seriamente.

Ed infine, un'ultima osservazione. Tra i teologi si sostiene oggi la tesi che in diverse variazioni si sente qua e là; la tesi cioè che solo attraverso la rivelazione si possa giungere a Dio. Nella mia prima lezione ho citato l'espressione: o Gesù Cristo o il nichilismo. Questa è

un'affermazione che mi sembra appartenere a quelle oggettivamente errate, anche se in essa si parla di Dio. Se un teologo dice che "credere in Dio senza la rivelazione è una follia" - come si legge in Bultmann - allora ci meravigliamo di vedere condannati millenni di filosofia esistente già precedentemente al cristianesimo e nella quale degli uomini parlavano di Dio. Basandoci su questa storia, noi affermiamo che il pensiero di Dio, indipendentemente dal fatto che lo possediamo come esperienza intima, è originariamente filosofico nella stessa misura in cui esso viene rivendicato da parte della teologia per la rivelazione. Ed è solo per questo motivo che io come professore di filosofia posso parlare su un tale argomento.

Ed ora prendiamo in considerazione il nostro tema. Vorrei innanzitutto dire alcune parole su ciò che chiamiamo trascendenza. La trascendenza ci è presente là dove il mondo non è più sperimentato come ciò che sussiste da sé, come ciò che è in sé, che è eterno, ma come un trapasso, indifferentemente dal fatto se questo trapasso venga descritto poi nella cifra o se esso assuma fino nell'ambito della fisica, cioè in senso cosmologico, una strana oggettività che è irrilevante sotto il punto di vista pratico. Ora questa trascendenza, sotto il cui angolo visivo tutto l'essere del mondo è un trapassare, è il punto di riferimento per la libertà umana. La libertà umana, di cui non parleremo espressamente in queste lezioni, è infatti l'enigma più grande e la certezza più grande e più presente nell'autocoscienza dell'uomo. Essa non si può affatto comprendere mediante qualcosa che si possa studiare in qualche luogo nel mondo, nemmeno mediante la vita e nemmeno a partire da qualche luogo dal quale possa provenire. Ma là dove questa libertà è, essa si sente da sé, anche se non ha origine in se stessa, ma, come ho detto precedentemente, è donata a se stessa. Ma da dove? Se essa non proviene dal mondo, essa ha origine allora da qualcosa che era prima del mondo, e non diventerà perciò mai oggetto di ricerca come una cosa nel mondo. Soltanto ciò che avviene mediante la libertà può essere compreso e diventare poi oggetto dal punto di vista delle scienze dello spirito. Ma in ciò la libertà scompare di nuovo; e precisamente questa libertà che conosciamo, in ogni ambito della coscienza in cui sentiamo, con l'espressione che ho usato prima: se faccio questo devo disprezzare me stesso qualora conosca qualcosa in me che sia vincolante in modo incondizionato, e ciò non tanto in forza dell'astratto imperativo categorico, che è indispensabile, ma in forza della potenza dell'amore che usa tale imperativo categorico soltanto come mezzo in periodi transitori di debolezza. Quindi, ciò di cui vorrei parlare è la trascendenza, che non può essere compresa a partire dal mondo, ma che è qualche cosa che anche il mondo non rende comprensibile. Essa è invece ciò che mi rende cosciente della mia libertà.

Loro vedono subito che non si può propriamente parlare della trascendenza. Infatti, possiamo parlare di quelle cose nel mondo che diventino per noi degli oggetti. Che nonostante ciò ne parliamo viene attestato da tutta la filosofia e tra l'altro dal fatto che parliamo di cifre. Lo vedremo in seguito. La coscienza di questa libertà - che è l'insieme dei momenti di sperimentare, pensare ed agire, dei quali l'uno non può avvenire senza l'altro - ci sembra che si sia manifestata in modo per noi tangibile nella storia, qualora entriamo in comunicazione in comunicazione unilaterale con gli uomini del passato. In ogni caso, la libertà non è affatto logica e spesso viene negata. Ci può sembrare, se non ci inganniamo, che non tutti gli uomini siano toccati da essa. Questa trascendenza, che nella prima parte della nostra esposizione chiamiamo anche semplicemente Dio in seguito sarà necessaria una distinzione cioè questa trascendenza che non conosciamo, ma con la quale stiamo in rapporto grazie alla nostra libertà, viene da noi rappresentata o pensata in cifre. La cifra non è mai la trascendenza stessa. Nell'Antico Testamento si trova la frase, nota a tutti, "Non farti nessuna immagine, né simbolo", che secondo Kant è la frase più profonda della Bibbia. Perché? Perché la trascendenza, concepita in immagine e simbolo, non è più la trascendenza ma è diventata qualcosa di finito. Se ci facciamo un'immagine ed un simbolo della divinità, allora la divinità è come qualcosa nel mondo, come lo erano tanti dèi nel corso della storia. Ma nello stesso Antico Testamento i testi sono pieni di immagini della divinità, e vi si parla continuamente del Dio che è adirato, misericordioso, geloso e giusto; del Dio che impartisce ordini, leggi ecc.; tutti questi sono immagini e simboli. Questa è l'antinomia insuperabile dell'uomo come esistenza finita e sensibile, che fa sì che egli, in quanto essere finito, non possa far altro che pensare la trascendenza o la divinità, della quale non deve farsi né immagini né simboli, se non proprio secondo immagini e simboli, il che significa avvicinarsi alla divinità mediante delle cifre. Questa tensione non finisce mai, e non può finire. Noi la possiamo comprendere. Possiamo dire con espressioni kantiane che siamo in grado di individuare in essa la dimensione di apparenza e non dobbiamo farci ingannare da questa. Non è necessario ritenere tutte queste cifre come delle corporeità, o come la divinità stessa, ma possiamo ascoltarle, vederle, leggerle come cifre per riuscire a toccare la trascendenza senza essere costretti come però siamo in apparenza sempre a far diventare la cifra, per così dire, la realizzazione, cioè la corporeità della divinità stessa, cosa che invece esse non sono mai.

Esistono innumerevoli cifre. Quelle apparse nel corso della storia, neU'Artico e Nuovo Testamento, non si possono ricondurre ad un comune denominatore. La teologia ha tentato qualche volta di

ordinarle e di farne una grande unità sistematica, ma è una cosa impossibile. È decisivo che esse siano storiche, uniche nella loro forma. Perciò non si parla di Dio in sé, ma del Dio di Abramo, di Giacobbe, del Dio che apparve a Mosé ecc.; cioè si parla in modo concreto, storico, ma in cifre.

Si può dire che ciò che l'uomo vede nelle cifre come Dio, questo diventa l'uomo stesso. La lotta dell'uomo per se stesso si compie nella sua lotta per la divinità. Una frase corrispondente si trova persino in Lutero. Ma simili espressioni non significano: l'uomo ha creato Dio ed i suoi dèi, invece di: Dio ha creato l'uomo. Si sarebbe dovuto inventarlo se non ci fosse, si legge nella famosa frase di Voltaire, e Feuerbach ha spiegato come avviene, in molteplici forme, la creazione di Dio da parte dell'uomo. Le frasi che ho usato all'inizio non avevano affatto questo significato; infatti, quella lotta si manifesta nella divisione tra soggetto ed oggetto. Noi siamo rivolti a degli oggetti, ed è sempre errato, in una lotta nell'ambito della divisione tra soggetto ed oggetto, voler spostare ciò di cui si tratta su uno dei due lati. Naturalmente in questa lotta l'uomo produce delle cifre; ma nelle cifre prodotte, l'oggetto, la realtà della trascendenza, parla nella forma di qualcosa di oggettivo. La realtà della trascendenza non viene negata, come non viene negata la realtà dell'uomo, in questo caso dell'uomo quale esistenza possibile, perché l'uomo quale essere psicologicamente percepibile è naturalmente un'altra cosa. In questo ambito, cioè nella divisione tra soggetto ed oggetto di ciò in cui ci manifestiamo a noi stessi, lo stesso fenomeno è sia un produrre da parte dell'uomo, sia un agire sull'uomo. Il voler porre l'uno di fronte all'altro avrebbe come conseguenza un nascondimento dell'esperienza fondamentale. Naturalmente esiste un gioco della fantasia, con immagini sulla divinità. Ma questo è puramente soggettivo. Simili giochi vuoti non hanno alcuna forza. Esiste anche il gioco serio in cui si ha coscienza che non si tratta di un gioco vuoto, ma che in queste rappresentazioni ed in questi pensieri ci si riferisce ad una possibile realtà. La cifra della realtà della trascendenza è del tutto seria, e non più gioco, solo nell'attimo concreto in cui l'uomo prende delle decisioni, in cui ama, in cui mostra fermezza o trova l'identità con se stesso, o come lo si vuole definire.

Ora, la lotta non avviene solo là dove si tratta della questione se esista o no la trascendenza, ma piuttosto proprio per il fatto che l'idea di Dio è in sé piena di antinomie, come vedremo meglio nella prossima lezione, e così pure per il fatto che le immagini degli dèi si combattono tra loro. La lotta è di natura tale che essa può cessare soltanto quando cessano il mondo, il tempo ed il nostro modo di vivere. Nel nostro modo di vivere abbiamo bisogno delle cifre. E dove ci sono delle cifre, là ci sono molte cifre. Dove poi ci sono molte cifre,

c'è la possibilità più ovvia che esistano molti dèi. Ovunque nella storia esistono molti dèi, fino ad oggi; solo che oggi abbiamo altre definizioni, come ad esempio la molteplicità delle potenze che si combattono, o la molteplicità dei valori che si contraddicono tra loro. Ciò si trovava in modo molto più semplice e grandioso nella mitologia greca, dove l'uomo sacrificava ad Afrodite, ma con questo gesto offendeva necessariamente Era ed Artemide. Infatti, la bellezza dell'erotismo che varia in molteplici forme, sta in opposizione al matrimonio di Era ed alla castità pretesa da Artemide. Ma l'uomo serve tutti, e cioè oggi questi, domani quelli e molti altri dèi, ed è nella naturalezza del molteplice. Io affermo che nonostante quell'uno non è venuta meno la molteplicità. Anche nelle grandi religioni non è mai stata superata la molteplicità degli dèi, nemmeno nel cristianesimo. È vero che in pensieri alti ed in costruzioni intelligenti si cerca sempre di nuovo di far risaltare il Dio in quanto uno, come ciò che è più essenziale, e non già di diminuirlo; ma nella prassi di vita che in fondo è ciò che conta - e non la teoria progettata alla scrivania, nella cella monastica - il politeismo è la realtà della nostra esistenza ancora dispersa. Non dico che si tratti della realtà definitiva, ma affermo che fino a quando viviamo, la lotta delle cifre come lotta degli dèi è inevitabile.

Ora devo purtroppo interrompere; continuerò nella prossima lezione a sviluppare i pensieri fondamentali della trascendenza, per giungere poi a quel punto dove l'uomo ha tentato da millenni di superare tutto il mondo delle cifre con la frase: "Non farti nessuna immagine, né simbolo".

Lezione quarta

Nelle lezioni precedenti ci siamo posti l'interrogativo: se non c'è alcun Dio, che cosa è allora la realtà? E abbiamo passato in rassegna un certo numero di risposte trovando che in ogni risposta era stato assolutizzato qualcosa di particolare che esiste nel mondo. Oppure, abbiamo visto che tutte le affermazioni sono di natura tale che: o si trova il punto dove le cose non sono giuste dall'angolo visivo scientifico, cioè per la conoscenza, oppure il punto dove, superando la scienza, si è creata una immagine del mondo o di Dio, che non è chiamata Dio, e che noi non prendiamo in esame per mezzo della nostra conoscenza, ma mediante la nostra essenza. Ciò che era decisivo in tale rassegna era il fatto che quanto più comprensibili diventano le scienze, con tanta più evidenza esse mostrano che tutto quello che esse conoscono viene raggiunto di volta in volta grazie ad un determinato metodo e si riferisce ad oggetti nel mondo. E così pure che il mondo nella sua totalità non può diventare oggetto di una scienza, e ancor meno lo può diventare ciò che si potrebbe chiamare trascendenza. Se si è compreso questo, allora falliscono tutte le analisi razionali, sotto l'angolo visivo del conoscere, di ciò che propriamente è. Ho concluso tempo fa la lezione con un accenno all'idea indiana che tutto il mondo in cui viviamo e dove conduciamo la nostra vita è una grande illusione, il velo di Maya, un incantesimo prodotto non si sa da chi, e del tutto nullo. Si tratta di un'asserzione che considereremo ancora in seguito e che non si può a sua volta esaminare mediante la conoscenza ma solo mediante ciò che si sente in se stessi. Infatti, come ho spiegato, è completamente diverso ciò che noi stessi non conosciamo in noi ma sentiamo quale libertà, per il fatto che ciò che facciamo è sottoposto al nostro proprio giudizio, e per il fatto che avvertiamo che ci disprezzeremmo, anzi, che dovremmo disprezzarci qualora facessimo questo.

Da dove ci viene ciò? Che cosa è ciò che qui può manifestarsi con una decisione tanto straordinaria, che è presente come decisione chiara a voler fare ora questo, anzi, a dover fare questo e non già per costrizione esterna, ma per ciò che sono propriamente io stesso? Qui si tratta di una esperienza che non si può constatare né esaminare dal punto di vista psicologico, ma di cui si può parlare piuttosto in molti

modi, cosa che anche io faccio ora nelle seguenti considerazioni.

Il fatto più strano è che possiamo rimaner assenti a noi stessi, perplessi ed incerti e che, acquistando poi la certezza e decidendoci, coscienti della nostra libertà, sentiamo che non siamo liberi in forza di noi stessi, ma che veniamo donati a noi stessi nella nostra libertà, senza sapere da dove. Non esistiamo grazie a noi stessi; non possiamo volere la nostra volontà e non possiamo progettare ciò che siamo noi stessi nella nostra libertà, ma il principio di ogni nostro volere e progettare è ciò in cui siamo donati a noi stessi. Se veniamo donati a noi stessi, le cose stanno così che, quanto più siamo consci in questo momento della nostra libertà e la libertà è concreta nel volere, nel fare e nel lasciare questo tanto più sentiamo distintamente che in tale libertà sta quella necessità che non ha origine in essa stessa, né in una legge naturale, né in una legge morale derivabile, ma in qualcosa di cui possiamo soltanto ripetere sempre la stessa cosa. Cioè, come noi non abbiamo creato noi stessi, così questa libertà non è dovuta a noi stessi ma ci viene donata; e nei momenti culminanti essa ci viene donata in un modo che tale essere libero e tale agire liberamente sono legati alla consapevolezza di una necessità del dovere che è di natura del tutto diversa.

Da dove ci proviene questo? Evidentemente non dal mondo. Né da uno degli oggetti che conosciamo nel mondo. Invece noi chiamiamo ciò da cui proviene questo, trascendenza o Dio. Nell'avvertire la totale dipendenza della nostra libertà quando ci troviamo davanti alla trascendenza, acquistiamo una maggiore indipendenza nei confronti del mondo e non possiamo più né esserne sopraffatti e neppure sottometterci ad esso. In tutti i contesti causali in cui sosteniamo la nostra esistenza corporea e sociale, si arriva a quel punto dove sappiamo: non ho alcun bisogno; mi si può uccidere, però c'è qualche cosa che non si può e che non può nemmeno la natura.

Ciò che qui si espone dalla cattedra, spesso in modo sconcertante, e che da millenni viene spiegato nei libri, a volte in modo semplice ed a volte invece, a ragione, in maniera complicata ed estesa, appartiene quale visione originaria all'uomo in quanto uomo. Questo si può notare dal fatto che ciò può manifestarsi in modo del tutto naturale nei bambini, senza che essi riflettano, ma con un pensare originario, cioè con un intuire di colpo, per così dire. Vorrei raccontare a tale proposito un aneddoto. Oltre quarant'anni fa andai con una bambina di nove anni sul Königsstuhl presso Heidelberg. Come zio volevo intrattenere la bambina, ma come professore volevo naturalmente anche istruirla. Nel cielo, il sole si avvicinava all'orizzonte sopra la pianura del Reno, ed io spiegai alla bambina la ragione per cui si era compreso che non si muoveva il sole ma il globo terrestre assieme a noi. La bambina ascoltò per un po' di tempo, poi mi interruppe

dicendo: "Tutto questo è sciocco". E battendo il piede dall'irritazione, dichiarò: "Ma la terra è del tutto ferma. È vero solo ciò che vedo vero. Io vedo benissimo che il sole si muove sempre verso l'orizzonte, quindi esso si muove e non noi". Cambiai discorso e le mostrai un prato sull'altro lato del Neckar, chiamato prato degli angeli, che si trova tra i boschi e dove di notte s'incontrano gli elfi. Stavo raccontando ma venni subito interrotto dalla bambina che disse: "Ma no, tutte queste sono sciocchezze, sono soltanto delle fiabe. Gli elfi e gli angeli non esistono affatto, perché non si possono vedere". "Allora", risposi, "esiste soltanto ciò che si vede e non esiste invece ciò che non si vede?".

"Naturalmente", rispose la bambina in tono trionfante. Avevo perso dunque ogni volta. "Allora", continuai, "non esiste neppure Dio? Infatti, non lo si può vedere". La bambina esitò e poi rispose, molto seria e decisa: "Ma allora non esisteremmo neppure noi". Questo improvviso sbottare che viene non da una riflessione razionale ma da una coscienza originaria dell'io mi sembra essere, paragonato all'affermazione assurda che io avevo tratto come conclusione dalle espressioni precedenti della bambina, la dimensione originariamente umana, una dimensione quanto mai semplice. Infatti, sarebbe grave se la filosofia, che fa parte dell'uomo come uomo, fosse legata alla necessità che ci siano dei filosofi che la espongono. I filosofi non possono far altro che far risaltare con più chiarezza ciò che gli uomini in fondo già sanno e sviluppare, cosa che si rivela quanto mai utile, tutto ciò in esteso e coscientemente secondo le loro capacità, tenendo conto delle conseguenze; nonché esporre in modo particolareggiato tutto questo, arricchendolo di concetti ed intuizioni. Ma il risultato è sempre quello che ciò che è proprio dell'uomo in quanto uomo deve scaturire da lui stesso, che in tale ambito l'uomo diventa conscio della sua libertà, e che tutto il resto è soltanto sovrappiù. Queste considerazioni possono essere molto fertili e molto importanti, ma il fondamento è la prassi di vita e la realizzazione, cioè la prassi di vita meditata e la realizzazione meditata; in altre parole, il non lasciarsi trasportare. Forse oltre a questo la filosofia ha il vantaggio che può fissare ciò che è proprio dell'uomo come uomo mediante concetti e sequenze di pensieri; che essa trova formule e che in tempi in cui siamo assenti a noi stessi, questi pensieri sono utili per servirci quasi come il fuscillo di paglia, o anche di più, essi sono ciò a cui ci aggrappiamo. Appunto abbiamo avuto conoscenza di tutto ciò; e questo non può essere del tutto perduto.

Ora, la trascendenza non è evidentemente un oggetto della conoscenza o un oggetto che io in base alla mia libertà possa fare in qualche modo, con abilità e sistemi complicati, oggetto della mia conoscenza. Ma nonostante ciò, noi in quanto uomini abbiamo i mezzi per esprimere in linguaggio ciò che non diventa mai oggetto e ciò che

riesce a guidare la nostra vita ed anzi, di fatto la guida, forse persino nel caso che non lo sappiamo. Infatti nel linguaggio esso è presente. Noi definiamo questo linguaggio della trascendenza come linguaggio delle cifre. In questo senso, Dio stesso è una cifra.

Vorrei ora esporre subito alcune di queste cifre della divinità. Esse ci sono state tramandate. Non è nostro compito conoscerle come scopo a sé, ma se ci è possibile, assimilarle in modo originario e naturalmente non secondo una presa di coscienza teoretica. Ciò non avviene sulla cattedra, né ascoltando, ma è ogni singolo che deve compiere questo atto. Nell'esporre si può soltanto dare un accenno che tutto ciò è esistito ed esiste; e vorrei quindi subito accennare a tali cifre. Ma prima desidero anticipare come sarà lo svolgimento nelle prossime lezioni.

Indicherò Loro dapprima una piccolissima parte delle cifre, indi mostrerò come vi sia in noi una coercizione da parte della trascendenza, sintetizzata nella famosa formula, già accennata, "Non farti nessuna immagine, né simbolo". Si tratta di una coercizione che ci spinge a prender coscienza del fatto che non dobbiamo attribuire alle cifre come cifre la realtà e che con le cifre noi tocchiamo, in fondo, sempre qualcosa che non si dovrebbe toccare. Ma nello stesso tempo bisogna dire che, se noi seguiamo questa via estrema - mostrerò che essa è stata seguita nel modo più deciso in India, non da noi - non possiamo quasi più respirare. Per noi uomini quali esseri finiti e sensibili, che abbiamo bisogno di concetti, rappresentazioni ed oggetti, è la fine se non abbiamo più nulla di tutto questo, pur vivendo sempre nel tempo e nel mondo. Ritorniamo quindi alle cifre, ma tenendo presente che cosa esse sono. Questo è il pensiero fondamentale della presente lezione e della prossima.

Oggi, dunque, incominciamo. Vorrei parlare dapprima delle cifre della divinità, e cioè in primo luogo della cifra dell'uno, poi della cifra del Dio personale ed infine della cifra "Dio è divenuto uomo". La mia scelta non è naturalmente del tutto arbitraria, ma non posso qui motivarla.

Vorrei quindi oggi parlare dell'uno.

Mi riallaccio a ciò che si è detto prima, che cioè nella storia delle religioni vi sono molti dei e che nella forma più grandiosa ciò si può vedere in Grecia, e che infine questa moltitudine di dei è stata pure presso i Greci chiaramente superata dall'idea del Dio come uno, anche se allora senza effetto sulla coscienza collettiva, dato che essa è apparsa per la prima volta solo nella Bibbia. Come ho già mostrato, la verità più naturale era rappresentata presso i Greci dal cosiddetto politeismo, come è del resto ancor oggi per noi. Si è pure accennato che il greco, dovendo rendere omaggio ad un dio, offendeva però l'altro dio, trovandosi coinvolto in tal modo nella lotta delle potenze,

che è lo stato naturale della nostra esistenza umana. Cioè oggi l'uomo serve Era, la dea del matrimonio, domani Afrodite, dopodomani Artemide, la castità. In tal modo, ciascuna dea riceve il suo diritto. Però, ciò che si attribuisce all'una lo si sottrae all'altra che per tal motivo si adira. Questa molteplicità di potenze, le quali dominano la nostra esistenza, che possiedono tutte qualcosa che si trasforma in cifra, e che tutte fanno valere una pretesa che è innegabile; tutto questo rappresenta lo stato di fatto fondamentale dal quale partiamo e che non possiamo mai definitivamente superare. Tale stato infatti fa parte da sempre e per sempre della realtà naturale della nostra esistenza umana, ed è molto semplice dimostrare come anche l'elemento politeistico pervada il cristianesimo e tutte le religioni che hanno un principio monoteistico.

Contro questo fenomeno generale si è rivolta l'idea del Dio come uno, ad esempio in Eschilo, in Platone ed in altri greci. Si trattava, come si suoi dire oggi, del Dio dei filosofi, che è da prendere molto sul serio e non alla leggera, ma che è del tutto diverso dal Dio della Bibbia. Dell'aspetto storico vorrei parlare in un'altra lezione. Oggi preferisco trattare di quest'uno in modo astorico ed astratto, per vedere che cosa esso possa significare.

La forza dell'uno ci porta dalla dispersione a noi stessi, in modo che io diventi identico a me stesso. A causa della molteplicità, oggi questo, domani quello, avviene in me una scissione per cui non possiedo la continuità dell'uno. Grazie a questo la mia vita presa nella sua totalità, senza piano dato che con un piano la si rovinerebbe, la si renderebbe razionale e finita diventa una continuità, un'unità, in modo che io possa guadagnare la consapevolezza che sono in divenire, che non sono identico ma divento identico a me stesso. L'uno è l'origine, e nel guardare verso esso viene cercata la sua dimensione nella prassi di vita. Perciò l'uno è per me nello stesso tempo l'assoluto della trascendenza come una ed in me l'uno come guida nella mia realizzazione storica. Forse si può esprimere ciò dicendo che di volta in volta questa singola realizzazione storica dell'uomo nella sua piccolezza diventa la cifra di quell'uno infinito che è esso stesso una cifra. Nella mia presenzialità si riflette, per così dire, l'uno, come il sole si riflette nelle gocce d'acqua; ed essere una tale goccia d'acqua è il senso dell'esistenza umana qualora questa sia rivolta all'uno. L'uno è quindi infinitamente lontano, inafferrabile, non conoscibile, il fondamento di ogni ente, e nello stesso tempo esso è vicinissimo quando vengo donato a me stesso nella mia libertà e giungo sulla via del diventar identico a me stesso.

In altre parole, in riferimento all'uno astorico, immutabile ed eterno, la nostra realizzazione esistenziale viene custodita nella storicità, mutevolezza e temporalità, nell'atto di ascoltare da questa

mutevolezza la pretesa dell'uno e nell'atto di tendere dell'esistenza con impeto verso quell'uno per giungere a se stessa.

Parlando di questa trascendenza tratteremo nella prossima lezione del momento speculativo si può dire che l'uno della trascendenza non è un uno generale, ma unicità compiuta. Esso non esclude nulla, perché non c'è nulla al di fuori di esso, e perché tutto è grazie ad esso. Perciò l'uno non è affatto minacciato. Non occorre che gli uomini lottino per esso. Ma gli uomini devono lottare per se stessi. Dobbiamo lottare per noi per accertarci che udiamo e riflettiamo ciò che ci proviene dall'uno. Se si coglie l'uno nella sua incondizionatezza e lo si constata oggettivamente, allora si ha la tendenza ad essere rivolti direttamente verso quest'uno ed a seguirlo, mentre nella nostra temporalità le cose stanno probabilmente in modo opposto. L'uno non si manifesta come l'uno che lotta per sé e si affermerà da sé. L'uno non fa propaganda ma agisce indirettamente per il fatto che gli uomini entrano in rapporto tra loro. Nella misura in cui gli uomini riescono a comunicare tra loro, l'uno è realizzato. L'idea sarebbe quella comunicazione perfetta tra uomini, che inizia tra due persone, nella quale le anime guardano l'una nell'altra nel modo in cui i visionari cristiani l'hanno mostrata nel medioevo quale fantasia della vita paradisiaca, eterna, o quale forma di vita degli angeli; tutte cifre e fantasie, delle quali non ci occuperemo in questo momento. L'importante è di vedere che non raggiungo l'uno valendomi di esso per me e avendo la consapevolezza che l'uno deve essere annunciato; che l'uno, questo Dio come uno, è l'unico Dio; che io lo conosco, cioè so chi è, l'ho udito, e che tutti devono seguirlo. Ma al contrario, chi avverte il Dio come uno o l'uno della trascendenza, può avvicinarsi nel mondo all'uno solo mediante la realizzazione dell'unità nel mondo. Prima abbiamo detto unità con me stesso, identità con me stesso, ora invece diciamo unità tra gli uomini, comunicazione. Ciò che unisce porta all'uno. Nel medioevo esisteva una concezione che ancor oggi è presente in residui appena percettibili. Cioè, la lotta nell'esistenza per motivi di interesse, di onore ecc., porta gli uomini nella situazione fatale di dover lottare uno contro l'altro per la vita e per la morte. Se tale lotta avviene tra uomini rivolti verso l'unità, essa non porta ad una constatazione della semplice razionalità della ragione che dice: "Queste sono tutte sciocchezze, lasciamo perdere queste storie, dato che noi apparteniamo l'uno all'altro". Essa fa sì, invece, che gli uomini si vengano a trovare nella situazione in cui si sentono obbligati a lottare; il che non ha cessato fino ad oggi potrebbe però forse un giorno cessare di rendere cavalleresca la lotta. Che cosa significa il termine cavalleresco? L'insoddisfazione causata dalla situazione esistenziale che costringe alla lotta; l'insoddisfazione nella lotta stessa, la cui origine rimane in fondo incomprensibile; tutto questo è un

destino al quale l'uomo cavalleresco non vuole sfuggire mascherandolo con l'aiuto della ragione o con ingenuità. Piuttosto, nella durezza dell'auto affermazione e del naufragio, coloro che lottano in modo cavalleresco si trasformano in avversari che si amano mediante l'uno che li unisce. Dal medioevo ci provengono le immagini più meravigliose, delle quali abbiamo dei tentativi iniziali anche nel mondo greco; d'altra parte non bisogna mai tentare di attribuire le cose in modo assoluto ad un solo periodo. Ripeto, abbiamo degli iniziali tentativi meravigliosi che però ora non posso esporre nei particolari. È sufficiente che esista questa idea; e l'idea può esistere soltanto perché parla l'uno o il Dio come uno.

Abbiamo però un'altra grande difficoltà. Cioè, che cosa è questo uno? Esso è una cifra, rispondiamo. Ed ancora: l'uno viene colto numericamente con il numero "uno"? La risposta è che il numero "uno" è inevitabilmente contenuto nell'espressione. Però la risposta non è assolutamente sufficiente, anzi, inganna. Kant, parlando in un altro contesto di un'unità di cui qui non trattiamo, distinse una volta tra l'unità quantitativa, numerica, e l'unità qualitativa. Dove si tratta di unità qualitativa, là viene meno la ragione. Dobbiamo pensare qualche cosa che sembra privo di senso. Infatti, uno è uno. Ma l'importante è che ciò che qui sembra privo di senso non venga ora compreso mediante la ragione, ma che diventi reale mediante il pensiero della trascendenza come una, del Dio come uno. Il puro e semplice numero dell'uno è esteriore. La forza dell'uno della trascendenza ha un senso del tutto diverso dal puro numero. Se si prende il puro numero per sé, ne segue di conseguenza che nella realizzazione dell'uno numerico si ha una violenza, cioè si compie un giudizio di fanatismo su degli altri. In altre parole, l'uno può diventare in tale ambito fonte di distruzione. Vorrei illustrare ciò con l'aiuto di un esempio appropriato, anche se in un primo momento sembra fuori luogo, per mostrarlo poi nuovamente riferito alla divinità come una in questa equivocità; cioè l'unico che guida e l'uno che è rovinato dal fanatismo.

Ecco l'esempio: si parla dell'unità dell'amore tra i sessi. Che cosa significa ciò? L'idea dell'uno nell'amore è trascendente. L'amore come unità viene donato da qualche parte dove non giunge nessuna volontà o intenzione, ed esso è qualche cosa di cui nessuno sa se è destinato a goderlo. Questa unità dell'amore, che si può chiamare amore metafisico, è mal definita con l'uno numerico. L'uno numerico è, o può essere, la conseguenza nell'idea. Ma prendere l'idea fin da principio come sua caratteristica, sarebbe errato.

Il secondo momento nell'amore tra i sessi è il matrimonio come unità. Esso è fondato sulla decisione, cioè sulla decisione di fedeltà per questa vita, In questo tempo. Quest'unità è voluta e perciò può essere conosciuta ed è possibile constatarla anche oggettivamente come

numero. Essa assume nella società una forma giuridica anch'essa constatabile.

In terzo luogo, la sessualità come tale è, secondo la sua natura, poligama nel fascino e nella ricchezza delle variazioni, senza altro obbligo che quello della bellezza e dell'arte. Ora, si può dire che l'idea dell'unità trasforma tutti i momenti prima elencati in qualche cosa che diventa uno, includendo però tutti e tre i momenti. Questa è un'idea,

soltanto una pura idea, se si vuole; infatti, dove si troverebbe realizzata nel tempo? In nessun caso sarebbe possibile osservarla o constatarla nel tempo. Il matrimonio monogamico non esisterebbe allora in sé in questo matrimonio, neppure per la decisione, per quanto essa sia essenziale. Nella commedia di Thornton Wilder dal titolo *The Skin of Our Teeth*, c'è un passo singolare che ritengo molto profondo. Quando la moglie di quell'uomo che vive attraverso molti secoli, osservando che egli la tradisce con la sua segretaria, gli dice: "Non ci siamo sposati per l'amore, ma perché abbiamo preso insieme la decisione", allora l'uomo si convince nello stesso attimo e la questione è risolta. Qui è inteso soltanto un momento, cioè quello matrimoniale. Ma parlando dell'idea dell'uno, capita che questo matrimonio monogamico inteso come momento, cioè come momento temporale di carattere anche giuridico, viene definito usando il detto: "I matrimoni si concludono in cielo". E non è vero, perché essi si concludono nell'ufficio di stato civile. Se poi essi vengano conclusi in cielo non lo può sapere nessuno; si tratta qui di quell'altra origine, e se vi è quest'altra origine che include anche il matrimonio, allora il matrimonio trasforma il suo carattere. Questo vale anche per l'erotismo. Il fascino dell'erotismo, che è in sé poligamico, potrebbe forse soltanto aumentare se venisse incluso nell'idea dell'uno. Ma non voglio dilungarmi su tale argomento.

Ciò che mi sta a cuore è questo: se qualcuno viene e fa dell'idea dell'uno l'uno numerico, arrivando alla conclusione, sia per se stesso, sia per gli altri, che questo è un amore metafisico, ciò è un giudizio dannoso. In primo luogo, questa persona scambia il numero "uno" con l'unità qualitativa. E' possibile che in un mondo dell'erotismo, della vita poligamica, prorompa ciò che in precedenza abbiamo definito come l'idea dell'uno, dell'amore metafisico; ma nessuno lo sa, nessuno lo può constatare. Posso constatare soltanto la monogamia del matrimonio e nell'altro. Posso constatare i modi in cui si manifesta l'erotismo. Posso studiare questo fenomeno dal punto di vista psicologico, spirituale ed artistico, ma non posso conoscere questo uno. Se a partire dal pensiero filosofico dell'unità dell'amore metafisico che, se esiste, è un dono della trascendenza e del quale nessuno deve affermare di possederlo, si danno dei giudizi, allora questi sono dannosi. Essi distruggono in modo illiberale ciò che è

umano, impediscono delle possibilità e diventano presuntuosi.

Ora, Loro possono obiettare che, parlando della trascendenza come una, non possiamo farlo senza parlare del termine "uno", cioè senza parlare dell'uno numerico. Ma se siamo obbligati a parlare in questo modo, non siamo però obbligati a farci ingannare dal mutamento nell'uno numerico. Quest'uno, riferito alla trascendenza, alla divinità, è secondo la possibilità dannoso quanto quel tipo di mutamento dell'uno che prima ho descritto solo come esempio. In che modo?

È d'importanza decisiva che l'uno rimanga in perfetta lontananza, tanto lontano e irraggiungibile che, se lo voglio afferrare, esso mi sfugga; e che non lo possa cogliere in nessun altro modo che diventando io stesso specchio e cifra mentre ascolto la cifra, senza però in nessun momento fare di questo un mio possesso. Proprio come se io, questa goccia d'acqua, fossi privilegiato dinanzi qualche altra o sapessi come avvengono le cose in altre gocce d'acqua. L'uno è necessariamente l'uno per tutti; esso è la forza d'attrazione per ogni singolo e possesso di nessuno. Possiamo dire in altre parole che dipende dall'uno se noi guadagniamo la nostra esistenza. Nell'uno sta, per così dire, ciò che ci salva dall'ottusità del mero esserci in cui si trova ognuno di noi. Esso è il momento salvifico sulla via dove ognuno di noi si trova senza mai terminarla. E se quest'uno viene anticipato in una qualsiasi forma determinata e come tale affermato, esso si trasforma subito in rovina, proprio come il Dio come uno, in questo mondo. Quale ne è la conseguenza? È l'assolutezza dell'uno in una forma determinata e speciale nel mondo, i cui rappresentanti si presentano con la pretesa di essere nel possesso della verità; lottano tra loro e credono di lottare per Dio, per il Dio vero ed uno, contro gli altri che non vedono il Dio vero ed uno. Dimenticano così del tutto che anche gli altri esistono a causa dell'uno della trascendenza, proprio come essi stessi. La diabolicità, per così dire, che si trova nella religione biblica attraverso tutti i tempi, sta nel fatto che questa religione, sulla quale si fondano tutti i nostri concetti veri e le nostre possibilità esistenziali, è legata all'idea dell'esclusività: solo quest'uno e non gli altri. La conseguenza è che, a causa di questo anticipare e prendere in possesso l'uno per se stessi, gli uomini vengono divisi in gruppi che poi lottano o tra loro sotto il vessillo dell'uno, ognuno nel possesso della divinità. Tutto ciò si è visto nel corso della storia. Già nel Nuovo Testamento possiamo incominciare ad osservare le ostilità, persino tra gli apostoli. Più tardi vediamo le guerre, le crociate; assistiamo alla terribile e brutale lotta della chiesa contro ciò che essa ritiene eretico. Vediamo la lotta, intesa come penitenza, delle religioni e confessioni cristiane nelle guerre di religione, fino alla rovina. Dalla conclusione di queste guerre, la violenza della religione biblica è sempre diminuita con sorprendente rapidità fino ad oggi.

Evidentemente vi è qualche cosa che si può chiarire, ed è ciò che io ho definito come diabolicità, e precisamente il fatto che si prende in proprio possesso il Dio come uno, che è realmente l'uno, e si crede di dover lottare per lui contro gli altri e di dover uccidere gli altri per lui ecc. Questa è una conseguenza del mutamento dell'uno qualitativo nell'uno numerico. L'uno qualitativo tiene in sospeso e guida lungo il cammino; l'uno numerico invece fissa e violenta ed interrompe il cammino. Esso porta a qualche cosa che non possiamo che considerare, a partire dall'uno, come insensato e contrario alla volontà di Dio, tanto più che in ciò ci si richiama a Dio. Quindi, l'uno diventa fanatismo nello stesso momento in cui si muta in uno numerico ed in cui assume la sua forma particolare nel mondo. Tale fanatismo seduce ancor oggi, perché dietro questo mutamento sta ancora la sublime idea fondamentale del Dio come uno, della trascendenza come una; quell'idea che è stata soltanto distorta e che in origine costituisce ciò che è vero. Anche se scompariranno il cristianesimo e le religioni bibliche, si procederà nello stesso modo con l'uno.

Dove l'uno viene concepito razionalmente come ciò che è dominante e il seguire l'uno come ciò per cui soltanto possediamo un valore il che in origine è anche vero allora si arriva al dispotismo dell'uno che abbiamo sperimentato in maniera orribile e che ci risuona nelle orecchie ancor oggi: "Un popolo, un Führer, un Reich". Che distorsione mostruosa! Distorsione cioè dell'idea dell'uno, dal quale dipende tutto, in qualche cosa che distrugge tutto, e che noi riduciamo nella formula, per quanto semplice essa possa apparire: mutamento dell'uno qualitativo nell'uno numerico.

Nella prossima lezione parlerò delle altre due cifre, cioè di quella della divinità personale e di quella del divenir uomo di Dio.

Lezione quinta

Loro si ricorderanno che ci siamo proposti di tener presenti tre cifre della divinità: il Dio come uno, il Dio personale e "Dio è divenuto uomo". Dell'uno abbiamo parlato la volta scorsa. Oggi incomincio allora subito con la cifra del Dio personale.

Quando l'uomo incontra la trascendenza come l'io incontra il tu, la trascendenza assume la cifra della divinità Personale. La personalità di un tu non è identica alla trascendenza, è però una cifra mediante la quale la divinità si avvicina ma nello stesso tempo diviene limitata ed intelligibile, assumendo sempre all'interno dell'uomo che la incontra una forma particolare, corrispondente a questo uomo. Se Dio diventa un Dio personale, l'uomo si sente chiamato personalmente da lui e da parte sua si rivolge personalmente a Dio mediante la preghiera. Gli pone delle domande, e interrogando lotta con Dio e crede di percepire i suoi ordini. L'uomo è convinto di poter ricevere una risposta alle sue domande. Attende una risposta. Se non la riceve, si sente abbandonato. La preghiera viene studiata, nelle sue forme estremamente varie, dal punto di vista psicologico e da quello della storia delle religioni e su di essa ci si può informare in libri voluminosi. Vorrei dire della preghiera una cosa sola: non solo nella storia, ma in ogni momento nell'uomo, cioè nell'uomo singolo, essa si purifica dalla magia dal voler scongiurare gli dèi, dall'egoismo, dal voler raggiungere uno scopo, impedire una disgrazia, raggiungere una felicità ecc. Questa purificazione della preghiera fa sì che, nonostante la storicità personale di colui che prega, essa trovi in modo del tutto disinteressato la può strada nell'esser rivolto al tu, nell'orizzonte di quello che è valido per l'eternità. È comprensibile che l'uomo rinunci alla Preghiera se la divinità personale non costituisce in ogni momento o non costituisce mai la cifra mediante la quale egli entra in rapporto con la trascendenza. Anzi dico che, se l'uomo rinuncia alla preghiera, allora questa riappare subito in altra forma, cioè come riflessione nella meditazione filosofica, la quale ha lo stesso carattere, solo che non è rivolta immediatamente ad un tu, ma alla trascendenza. Si tratta per lo meno di qualcosa d'analogo alla preghiera. In questa meditazione filosofica si produce quanto analogamente avviene nella preghiera, cioè tutte e due divengono efficaci in senso esistenziale soltanto se

non si esauriscono nelle convenzioni delle forme del pensiero, nelle formule, che possono servire solo come guide eccellenti. E non è detto che esse siano nulla, ma divengono efficaci se nelle meditazioni o preghiere l'uomo avverte di volta in volta nell'unicità storica dell'impegno esistenziale la forza che forma e guida, e se la realizza in sé.

Ora, se Dio è personale e parla attraverso la cifra della personalità, che per noi occidentali è una cifra assolutamente insostituibile, esiste un'azione reciproca della cifra, cioè tra la personalità di Dio e la personalità dell'uomo. Tale cifra non è un'illusione dell'uomo. Nella sua esistenza si trova tutto ciò che l'uomo può comprendere; nella sua coscienza, nel pensiero, c'è sempre qualche cosa che a partire da una realtà fondamentale, che noi chiamiamo l'essere onnicomprensivo, è tutt'a un tratto oggettivo e soggettivo nello stesso tempo. Se l'uomo sa di essere donato a se stesso nella sua libertà da parte della trascendenza, allora nella sua coscienza che per noi uomini significa sempre essere rivolti a qualche cosa pensando, cioè essere divisi in soggetto ed oggetto la trascendenza è, secondo me, qualcosa di oggettivo, cui sembra star di fronte la dimensione soggettiva dell'essere se stesso della libertà. Non si può quindi affatto dire che il Dio personale sia un'illusione, una creazione dell'uomo che questi produce perché ne ha bisogno. Questa concezione potrebbe forse valere se potesse dimostrare che cosa è quella forza nell'uomo, che è capace di creare qualcosa come Dio e non soltanto di nominarlo. Infatti, a causa delle abitudini del linguaggio ed a causa della pianificazione del pensiero, abbiamo nel degenerato illuminismo moderno diversi modi di dire come: "Tutto si sviluppa per passaggi successivi", ed in questo caso: "Dio è creato dall'uomo"; si tratta di espressioni dette con leggerezza che non corrispondono a verità, come si constata qualora si approfondisca il loro senso. Poiché di ciò che qui viene concepito come creazione dell'uomo, cioè della divinità personale, si può affermare nello stesso modo che essa è ciò per cui l'uomo diviene uomo, cioè uomo personale. Come ho detto precedentemente, quando l'essere onnicomprensivo si annuncia nella coscienza, nella forma di questa coscienza che pensa in modo umano, appaiono ad un tratto l'oggettività del Dio personale e la soggettività dell'essere se stesso dell'uomo. Esse si riferiscono l'una all'altra. Si può anche dire che nella misura in cui la trascendenza assume la cifra del Dio personale, nella stessa misura cresce il carattere personale dell'uomo. E poiché gli uomini possono divenire delle personalità, cioè delle persone, essi toccano, nell'atto di questo processo, tale oggettività della trascendenza in quell'essere onnicomprensivo che si divide, cioè nella cifra della personalità di Dio.

In altre parole, la cifra della personalità di Dio, che assume tante

diverse forme di personalità quanti sono gli uomini, corrisponde perciò alla persona dell'uomo rivolto alla divinità personale.

Ed ora facciamo una piccola parentesi. Vi è, per esprimerci in modo schematicamente abbreviato, opposizione tra le concezioni di due atteggiamenti fondamentali. Da una parte, ciò che gli uomini fanno si esplica solo per il tramite delle persone e non degli animali, che sono esseri viventi, anch'essi operanti e che, persino, hanno rapporti reciproci; però ciò che gli uomini fanno ha luogo solo tramite le persone. Se questo fatto, che cioè tutto ciò che gli uomini fanno si esplica tramite le persone, viene oscurato, allora veniamo a trovarci in uno stato di torpore apparente dell'uomo dimentico di sé. In seguito il singolo si desta da questo stato ed assume coscienza di sé come possibile libertà e responsabilità, proprio per il fatto che la cifra della trascendenza diventa la divinità personale. Nella misura in cui il singolo diviene conscio della personale responsabilità e libertà della sua natura, a differenza di tutto ciò che c'è di diverso nel mondo, l'eco o l'origine è la divinità personale. L'uno non può essere senza l'altro.

L'altra idea è la seguente: gli uomini subiscono qualcosa a causa di forze e potenze anonime, come ad esempio condizioni sociali, ordinamenti politici, avvenimenti casuali, leggi sociologiche, ecc. Così essi vengono formati e riconosciuti da parte di una presunta scienza quali prodotti di queste situazioni e condizioni. Vengono cioè prodotte delle condizioni, degli stati d'animo e dei modi di pensare nell'uomo; e questi crede di poter osservare ed accertare come l'uomo venga formato da tali condizioni. Allora l'uomo come singolo sarebbe soltanto un esponente di avvenimenti impersonali, o, come ad esempio in Hegel, egli sarebbe mezzo o strumento dello Spirito assoluto, oppure un mezzo della storia, per cui sarebbe di volta in volta una funzione nel processo dialettico del mondo e si esaurirebbe in questa funzione. Infine, questa concezione finisce col ridurre l'uomo a funzione al cospetto delle macchine prodotte dall'uomo stesso, e ciò a partire dall'azienda tecnica fino all'organizzazione del potere che si compie nel totalitarismo. Gli uomini hanno creato qualcosa, grazie al quale essi consegnano se stessi, come prigionieri, alla loro creazione. E mentre adempiono la loro funzione in questa produzione della tecnica, dall'azienda industriale fino all'ordinamento politico, e si trovano continuamente in attività, essi vengono a cadere nello stato di torpore della dimenticanza di sé, pur essendo coscienti di tale situazione.

Qui ho esposto schematicamente, ripeto, due concezioni sull'uomo. Tutte e due, prese come soli metri di misura, hanno il carattere inquietante di possedere entrambe parti di verità. Però che sia impossibile la seconda concezione, che cioè l'uomo cessi di essere uomo, non può essere dimostrato. Tuttavia dall'accertarsi dell'essere onnicomprensivo, che siamo noi e nel cui ambito, nella divisione tra

sogetto ed oggetto, noi conosciamo, pensiamo, diveniamo consci della nostra prigionia e la superiamo; cioè da questa consapevolezza fondamentale che, ripeto, sviluppiamo filosoficamente e non dimostriamo, sorge la fede incrollabile che l'uomo può sì essere ucciso nel corpo e che la stirpe umana può cessare di esistere ma che, se vivono degli uomini, essi si esauriscono nella prigionia delle loro funzioni solo apparentemente.

Infatti, anche se prevale questo stato di cose apparenti, qualora le tecniche, le forme e le rappresentazioni vengano assolutizzate, ci sarà però sempre di nuovo la possibilità che l'uomo prorompa come uomo, basta che viva. Non esprimo ciò in forma di un'affermazione che si possa dimostrare, ma come il fondamento della coscienza umana, che è sorto nella forma più forte nel rapporto dell'uomo con la cifra del Dio personale. Infatti, allora si continua a sviluppare l'idea, che non si può osservare scientificamente come una realtà, ma che si avverte nella comunicazione, che cioè l'uomo trascorre la sua vita con una divinità - non ha importanza se usi o no quel nome - cioè con il Dio nascosto, il Dio silente, proprio come la vita pensante che egli conduce. Il dubbio e l'ostinazione, il piegarsi e l'abbandono dinanzi a quello che sembra apparentemente inevitabile, e le emozioni causate da ciò che all'uomo sembra impossibile risolvere con la ragione umana - emozioni che normalmente vengono dimenticate, come semplice spavento, che però ora s'imprimono nel più intimo - tutto ciò rappresenta l'insieme dei momenti di quel rapporto in cui l'uomo diviene se stesso come persona. E ciò per il fatto che egli compie tale rapporto, in qualsiasi modo esso avvenga, con la trascendenza e con la cifra della divinità personale.

Parlando in questo modo, mi esprimo per categorie generali. Ora, la divinità personale, intesa in senso generale quale categoria, non è però naturalmente mai quel Dio con cui un uomo è in relazione come con una cifra. Piuttosto, ogni cifra esiste già come tramandata fin dalla prima infanzia attraverso la storia come cifra storica.

Arriviamo alla divinità tramite la cifra personale e non già mediante l'invenzione di una qualsiasi figura personale di Dio. Ciò che invece all'uomo occidentale parla come divinità personale è appunto possibile di fatto soltanto se guadagniamo la relazione con la trascendenza mediante la cifra della divinità personale, non in un concetto generale ma nella tradizione storica. E ciò qualora l'uomo debba raggiungere quell'unica potenza e forza attiva, quella profondità di sentimento che ha come conseguenza la fiducia di rivolgersi alla divinità anche nella disperazione dell'impossibilità.

Ora, le tradizioni storiche suddette esistono in molteplici forme. Possiamo così comprendere gli dèi personali dell'India e della Cina, possiamo cioè condividere comprendendo, ma essi non ci toccano da

vicino. Molto meglio crediamo di capire gli antichi dei greci. Essi ci sono più vicini, ma non hanno quella forza di scuoterci che avevano un tempo per i Greci. Difatti, nel nostro mondo occidentale la cifra della divinità personale è efficace soltanto in base alla Bibbia. Ciò è stato espresso in modo molto semplice, e vorrei ora ripeterlo: non si tratta di un concetto generale di Dio, ma si tratta del Dio di Abramo, che parla al patriarca dandogli degli ordini e facendogli delle promesse, al quale Abramo può porre delle domande e che sta in relazione con lui, come ad esempio nella questione dei pochi giusti di Sodoma e Gomorra e in molti altri contesti, e che lo fa ricevere nel bosco di Mamre da tre angeli.

Tutto questo apprendiamo ancora da bambini, non appena perveniamo allo stato di coscienza, nell'ascoltare storie bibliche; e tutto ciò si imprime nell'uomo occidentale, mentre per l'indiano è estraneo quanto lo sono per noi le sue divinità. Si tratta inoltre del Dio di Giacobbe, del Dio che apparve sul Sinai a Mosè o del Dio di Isaia e di Geremia. Si tratta del Dio iroso e misericordioso, del Dio che ama, ma che ha delle pretese inesorabili e che punisce, del Dio che guida la storia. Tutto ciò è descritto in immagini e direttive sempre diverse che sono contenute nella Bibbia e s'imprimono nell'uomo occidentale. Ma la molteplicità di queste immagini fa già apparire l'immensa indeterminatezza nell'insieme, cioè quasi l'assenza di forma nella figura di Dio. Il popolo che lascia salire Mosè sul Sinai sa che all'uomo non è permesso di vedere Dio, perché morirebbe istantaneamente. Mosè vede Dio solo di spalle e Isaia vede soltanto i suoi piedi. Tutte queste sono delle cifre che sembrano mostrare in modo tangibile ciò che è quanto mai indeterminato ed inafferrabile. Oppure, Dio appare nello spineto rovente o nel leggero alito del vento tra gli alberi e chissà in quante altre forme. L'inafferrabilità della divinità, che in nessuno di questi modi viene veramente colta ma che in questi fenomeni rimane nello stesso tempo nascosta, è ancora espressa nell'Antico Testamento con famose frasi come: "Io sono colui che sono". Si tratta di una cifra in cui è chiaramente espressa l'ineffabilità del divino. Rimane ancora per l'uomo la cifra del nome; ma le cifre dei nomi sono molte. Infatti, questo Dio si presenta come persona, come legislatore, come compagno nell'alleanza, come preveggenete guida della storia. Le sue decisioni si manifestano; tuttavia l'uomo credente non sa mai quali siano veramente le decisioni di Dio. Soltanto nell'attimo concreto, nella momentaneità storica l'uomo crede di sapere di essere infedele o obbediente; e può avere fiducia. La cifra del Dio personale ha in tutte queste forme nonostante già le superi il carattere di un Dio corporeo, personale, che si trova in qualche luogo, che va e che viene, e che ha la sua dimora o sul Sinai o in cielo. Soltanto in questa forma corporea, Dio ha avuto di fatto quell'efficacia

straordinaria attraverso la storia occidentale.

Ora dobbiamo chiederci: è ancora possibile questa efficacia della trascendenza, se il Dio personale è, come si è detto, soltanto una cifra? In un mondo dove il pensiero e la conoscenza della realtà hanno assunto una dimensione immensa e dove la corporeità non è affatto più sostenibile per un uomo colto, si può ancora conservare l'efficacia del Dio personale nella cifra? Oppure scomparirà?

Io sarei convinto filosoficamente che la purezza della cifra è più vera della corporeità e che l'efficacia può diventare soltanto più onesta se non è più falsificata dalla corporeità di terrori immediati o annunciati per un futuro più lontano, dall'inferno o altro. Se dal linguaggio delle cifre la trascendenza parla in modo puro, senza che sia richiesta la corporeità in questo mondo, allora l'uomo giunge senza inganno a se stesso. Allora egli non scambierà più la paura di un male mandatogli nel mondo stesso con una paura di natura del tutto diversa, e precisamente di natura filosofico metafisica, di mancare cioè la realtà dell'esistenza, la capacità di amare ecc.

Ma come ho già detto, Dio era attraverso la storia un Dio corporeo, ed oggi, o già da secoli o forse anche più, per molti uomini le cose stanno Così che o Dio scompare oppure le cifre e la moltitudine di cifre sono il mezzo di collegamento per l'uomo finito con la trascendenza inafferrabile ed infinita. Il Dio corporeo, personale, accompagna per lungo tempo la vita di un bambino senza che esso ne dubiti; la qual cosa solo retrospettivamente può essere come una magnifica ingenuità ed una meravigliosa sicurezza. Un giorno il bambino si porrà la domanda se questo Dio personale esista realmente, e appena sorge tale dubbio, appare pure il dubbio sull'esistenza della divinità come tale. Se la cifra della personalità viene messa in dubbio come realtà, ciò non comporta necessariamente che venga messa in dubbio la trascendenza. Ma questo passo della coscienza emergente e riflettente nel bambino porta forse ad una disperazione, come se fosse perduto qualcosa di inaudito dal quale tutto dipende; e questo bambino chiama forse i suoi compagni gridando: "Come potete ancora vivere se Dio non esiste, e voi giocate spensieratamente". E poi si mette a giocare egli stesso con gli altri in modo ancor più intenso.

Ripeto: la questione se Dio esista, se esista la trascendenza, se tutto ciò che gli uomini fanno sia alla fine già determinato essenzialmente, e come l'esistenza umana sia riferita alla trascendenza, dipende forse tutto questo dal fatto che esiste un Dio corporeo e personale e che si deve credere in lui quale realtà nel mondo? Se non esiste il Dio personale; se il silenzio significa che non vi è già qualcuno che tace, che potrebbe anche parlare e che parlerà, ma piuttosto che questo silenzio fa parte della trascendenza come tale; se il parlare attraverso

le cifre rimane necessariamente un parlare dai molti significati; se queste cifre parlano in modo estremamente profondo, ma non sono mai afferrabili in senso corporeo come ciò che vorrebbe l'uomo finito e sensibile, anzi, come ciò che noi tutti vorremmo vedere realizzato per essere sicuri; posto tutto ciò, si ha allora la fine della fede in Dio o non piuttosto al contrario l'inizio della perfetta purezza della fede nella trascendenza? Infatti, questa è una pretesa quanto mai pesante a confronto di quella sicurezza meravigliosa, cioè la pretesa di giungere mediante la cifra della personalità della divinità a qualcosa che in realtà più che personalità è il fondamento della personalità, dove il nostro pensiero finisce; cioè in direzione del quale volgiamo il nostro pensiero, ma che non riusciamo mai a cogliere come oggetto. Se questa pretesa pesante viene soddisfatta, cioè se si rinuncia alla corporeità, alla garanzia della tangibilità della rivelazione, sostituendo con tanta più purezza il rapporto esistenziale con il fondamento di quella dimensione dalla quale veniamo donati a noi stessi e possiamo essere liberi, allora c'è o può esserci la fiducia, disposta a rinunciare alla corporeità della divinità personale, e che attraverso le cifre intuisce ciò che è più importante. Cifre che, per esprimerci in modo paradossale, rivelano, in quanto sono il linguaggio di una realtà, e nello stesso tempo occultano, perché il loro linguaggio è un linguaggio dai molti significati, perché la nostra propria libera azione deve ancor sempre decidere; ed infine, perché diveniamo veramente noi stessi, cioè personali, raggiungendo il rango delle possibilità umane, nella misura in cui sviluppiamo nella trascendenza le nostre idee e cifre, le quali, divenendoci proprie ad un tratto, ci aprono la possibilità del nostro personale essere noi stessi e della nostra libertà. Questo sull'argomento della cifra del Dio personale.

Ed ora parliamo dell'ultima cifra, cioè "Dio è divenuto uomo". Nell'idea del Dio personale, Dio rimaneva sempre in qualche modo nascosto nella molteplicità delle immagini. Ma se Dio diventa uomo, se è incarnato in un uomo, come si credeva presso gli Indiani, Greci e cristiani, allora la realtà della personalità dell'uomo che è incarnazione di Dio, è la corporeità di Dio stesso. Ora, l'incarnazione di Dio in Gesù è sì, come ho detto prima, il caso di un tipo, ma essa è di fatto, come ogni altra, storicamente unica e diversa tanto radicalmente nella sua unicità che bisogna usare la seguente formulazione: in virtù dell'incarnazione di Dio in Gesù nella fede cristiana non ha luogo una qualsiasi incarnazione di un Dio, ma l'incarnazione del Dio come uno. Dato che Dio è uno solo, avviene anche un'unica incarnazione e non già molte come in India. Ed infine, l'incarnazione - che in genere era un'idea molto diffusa e che per divinizzazione dell'uomo si è di continuo localmente realizzata - è qui l'uomo storicamente reale, quest'unico uomo la cui esistenza ci è

confermata dall'esterno, cioè dalla tradizione romana, e non solo da quella biblica. In altre parole, egli è un uomo completamente reale ed è completamente Dio. Si tratta di un fatto che non è possibile sviluppare filosoficamente da nessuna speculazione e che non è stato in precedenza sviluppato filosoficamente e poi avvenuto realmente; ma di un fatto che era, per così dire, un avvenimento sbalorditivo per coloro che vi credevano e che ora vedono ciò che vedono tutti: Gesù è stato crocifisso. Il credente vede che Dio è stato crocifisso, perché come uomo assunse su di sé la sofferenza indicibile sino all'estremo, ed il credente sente parlare del Cristo corporeamente risorto, testimoniato da coloro che l'hanno visto, che gli hanno parlato o che l'hanno persino toccato. Tutto questo, cioè l'indubbia realtà del Golgota e l'altra "realtà" della resurrezione, entra per la fede cristiana in una linea che per ogni non credente deve essere senz'altro considerata come non esistente, perché ciò non è possibile nel contesto delle cose finite e dell'accadere vivente.

Il desiderio di corporeità che noi tutti abbiamo - in tutti gli uomini c'è qualcosa che dice: "Che cosa meravigliosa, se Dio fosse qui in persona. Allora tutto sarebbe a posto!" - questo desiderio è qui in parte profondamente soddisfatto, cioè Dio stesso è stato qui. Tale desiderio di corporeità di Dio significa nello stesso tempo che l'uomo non vorrebbe in fondo più essere uomo, che vorrebbe cioè liberarsi da quell'enormità che gli è stata imposta con la sua libertà, con il suo rischio e con la sua ignoranza lungo il suo cammino, del quale non conosce la fine; cioè che egli vorrebbe liberarsi da tutto ciò che gli è stato inflitto come uomo, per possedere la corporeità della divinità che porta rimedio a tutto. Ripeto, tutto ciò è diventato tangibile, grazie a questa fede cristiana, nella corporeità dell'incarnazione.

Questa è la fede degli apostoli, e, in base alle testimonianze degli apostoli, la fede dei cristiani i quali hanno seguito gli apostoli. Ci si può chiedere se Gesù stesso abbia qualcosa a che fare con questo. In parte è questione di una indagine storica; ma l'indagine storica rimane incerta sotto ogni aspetto. Infatti, non si può mai constatare qualcosa definitivamente, ma nell'indagine storica sorgono dinanzi a noi le immagini di realtà che sono probabili. Ed in questa immagine delle realtà probabili, Gesù non ha mai detto di essere il figlio di Dio, o di essere egli stesso Dio. Questo è riferito soltanto da Giovanni Evangelista, ma non dai Sinottici. Il fatto che Gesù abbia detto questo, se lo si pone a confronto con le altre cose che ha detto e fatto, non appare molto comprensibile. Ma non sto parlando di Gesù, di quell'ebreo di una grandezza unica, l'ultimo profeta che non possiamo ignorare, ma sto parlando di Cristo, della fede in Cristo. L'importanza di questo problema è così smisurata che si ha sempre paura di giudicare con troppa facilità e con troppa fretta. Invece vorrei mostrar

Loro un solo documento, appartenente al nostro tempo. Si tratta di un'espressione di Kierkegaard, che ricorre nelle sue opere in molteplici forme, e di cui ripropongo alla Loro attenzione quello firmato con lo pseudonimo H. H.. Ivi Kierkegaard fa dire: "Gesù disse egli stesso di essere Dio. Ciò è sufficiente. Ed in nessun altro luogo come qui, ciò ha anche valore assoluto. Aut aut. O prostrarsi adorando, o essere complici della sua uccisione. Oppure essere un non uomo in cui non c'è umanità, che non s'indigna nemmeno se un uomo vuole far credere di essere Dio ".

Pertanto, Kierkegaard vede tre possibilità. Discutendole, io parlo in base alla fede filosofica e non mi lascio abbattere da quelle formule che attraverso la storia della teologia quasi ci sopraffanno come una marea travolgente. Filosofando si ragiona all'incirca così, come ho appena accennato: Gesù non ha mai affermato di essere Dio. Giovanni ha fatto dire ciò a Gesù L'idea che egli sia Dio è nata per noi da quel desiderio di corporeità, di liberazione; idea che rispettiamo ma che filosoficamente non accettiamo perché ci rendiamo conto che ciò è di fatto negato agli uomini. Quell'aut aut che pone Kierkegaard, cioè la seconda possibilità, non è evidentemente in Kierkegaard stesso un'alternativa assoluta. Rimane la terza possibilità, che cioè l'uomo sia -secondo l'espressione kierkegaardiana - un non uomo. Come tale s'intende colui che, come noi, non partecipa a ciò che la fede nella rivelazione significa realmente. Secondo questa terza possibilità di Kierkegaard, un non uomo è colui che crede di vivere o di poter vivere nutrendosi dalla ragione della fede filosofica e fondandosi su di essa, cioè di vivere in modo propriamente umano, con tutta la problematicità del peso, della difficoltà e dello splendore propri dell'uomo. Per questo non uomo, colui che afferma di essere Dio - cosa che Gesù non ha affermato - è folle, non oggetto di sdegno ma di assistenza. Ma la seconda possibilità prospettata da Kierkegaard è qualcosa d'inquietante. Kierkegaard dice: "... Essere complici della sua uccisione". Qui sorge in noi spontaneamente la domanda: non è stata forse discussa qui da Kierkegaard una cifra della quale si deve dire che esprime una delle fondamentali condizioni inquietanti dell'esistenza umana, cioè il fatto che noi stiamo continuamente uccidendo la verità? E che continuamente nascondiamo a noi stessi e agli altri qualche cosa e che nonostante i nostri sforzi rivolti ad essa non sappiamo, non sappiamo affatto dove trovare la verità, e che scopriamo che noi stessi stiamo sempre di nuovo uccidendola? Dobbiamo allora chiedere a Kierkegaard se egli non abbia qui forse osservato giustamente che nella storia, e precisamente tra gli Ebrei, è nato una volta un tale uomo che è la cifra stessa - la cifra - che dimostra che la verità perfetta, se vuole affermarsi nel mondo, viene uccisa, e che noi tutti siamo o possiamo essere complici, nel senso

kierkegaardiano, in qualcosa di impenetrabile, indecifrato.

Lezione sesta

L'ultima volta ho reso presenti tre cifre fondamentali della divinità: il Dio come uno, il Dio personale ed il Dio divenuto uomo. Nessuna di queste cifre è percepibile senza il pensiero. Lo stesso nostro atto di renderle presenti era già da sempre un pensare. Ora, tale pensiero continua, andando però molto oltre il modo secondo il quale lo abbiamo fatto finora. Esso vorrebbe infatti sviluppare, nel chiarire l'inconoscibile che non è accessibile per la conoscenza oggettiva, qualche cosa come una conoscenza di fede, sia essa di carattere filosofico o teologico. Allora nel pensare che continua a porre problemi si ha la diramazione delle cifre, cioè delle risposte che dalle domande risultano in nuove cifre e che si allargano in una speculazione dove i concetti stessi divengono cifre.

La ricchezza delle cifre, la forza e l'efficacia delle grandi cifre, si mostra nascosta in simili movimenti del pensiero che hanno sempre nello stesso tempo la tendenza a degenerare in pure speculazioni di fantasia, in un operare con dei segni concettuali dietro i quali non vi è più alcun contenuto. In un tale modo di pensare, di cui oggi vorrei presentare un esempio, pensiamo sempre in categorie come: essere, nulla, sostanza, realtà, causalità, fondamento, conseguenza ecc. Senza queste categorie non possiamo in nessun modo pensare. Tuttavia, nel corso della speculazione con il pensare in categorie vorremmo superare le categorie stesse, per raggiungere la dimensione non oggettiva. E' per noi assolutamente impossibile parlare di questa dimensione non oggettiva, autentica, della trascendenza e di quella dell'esistenza. Così che queste possano venir colte in una maniera adeguata nelle categorie e nei nomi. D'altra parte si tratta pur sempre ancora di determinazioni mediante tali categorie, indifferentemente dal modo secondo il quale le concepiamo, sia che si parli del fondamento, dell'origine della trascendenza e dell'esistenza; o che la storia parli di necessità e provvidenza; o che Platone parli dell'al di là di ogni essere - ; O che Plotino parli dell'uno, Spinoza della sostanza ed Hegel dello Spirito assoluto e così via, quasi direi all'infinito l'infinito. Sempre si tocca ciò che con categorie non si può cogliere, e pur tuttavia lo si fa con l'aiuto di categorie, quasi, si può dire, oltrepassando le stesse categorie e sperando di mutare il loro senso.

Hegel ha tentato nel suo sistema logico metafisico in un modo finora insuperato di ordinare sistematicamente e di sviluppare da se stessa la totalità delle categorie del nostro pensiero, e cioè nel senso che egli dimostra che tutti i gruppi di queste categorie (egli mostra pure quali categorie non erano adatte in questi gruppi) sono diventate in qualche periodo espressione dell'assoluto nella storia della filosofia e della teologia. Quando Hegel ci mostra come tutte queste categorie siano già state usate un tempo, e attribuisce a ciascuno di questi usi un diritto relativo, non assoluto, noi sentiamo quasi una liberazione. Infatti, non cadiamo più nell'assolutizzazione di singole categorie. Ma alla liberazione grazie a Hegel è legato anche qualcosa d'altro, qualcosa di sorprendente. Infatti, Hegel pensa che la totalità di queste categorie, che egli definisce come i pensieri di Dio prima della creazione, siano nel loro insieme il mezzo adatto per cogliere l'essenza di Dio. E precisamente, nel senso che Hegel è certamente convinto di sapere che cosa sia Dio e ritiene con questo pensiero fondamentale di superare l'inganno che si ha mediante le singole categorie, ma per involversi in modo ancora più deciso nelle catene della totalità delle categorie. E ciò nel senso, come Hegel stesso si esprime, che al coraggio della verità nulla è impossibile. Con la totalità delle categorie egli è penetrato nella divinità stessa, l'ha compresa come il pensare la divinità da parte delle categorie nei pensieri prima della creazione. Le categorie, infatti, devono ancora essere attuate dalla realtà, cosa che accade soltanto nella creazione.

Per mostrare Loro con un esempio come, ogni qualvolta vogliamo chiarire qualcosa con l'aiuto del pensiero, cadiamo inevitabilmente nelle catene delle cateteorie che ci avvincono, vorrei scegliere quale esempio il cosiddetto dualismo e monismo; si tratta di un modo d'espressione di una lotta in cui si crede all'incirca che, se si parla di Dio e del mondo, ciò sia dualismo; e che il monismo sia da preferirsi, in quanto l'uno deve essere l'assolutamente reale. Contro questa concezione si rivolge poi il monismo, sviluppando una forma di pensiero in cui assoggetta il dualismo, senza poterlo però evitare. Da che cosa dipende ciò?

Certe categorie hanno un carattere particolare e si trovano soltanto in determinate sfere del nostro pensiero. Il monismo ed il dualismo, di cui stiamo parlando, si riferiscono invece ad una forma di pensiero presente in ogni attimo in cui pensiamo. Cioè, se pensiamo dobbiamo necessariamente distinguere. Non possiamo pensare senza porci di fronte all'oggetto pensato. Distinguiamo tra soggetto ed oggetto. E non possiamo pensare a nessuna cosa, a nessun oggetto senza distinguere l'oggetto pensato da altri. Un oggetto indistinto non è per noi ancora pensato. Questo fatto inevitabile della doppia divisione, che cioè un oggetto stia di fronte all'altro oggetto e che noi stiamo di fronte

all'oggetto, è la forma inevitabile di ogni pensare, in cui l'intelligenza umana compie il tentativo non solo di individuare questa inevitabilità, ma anche di superarla forse col pensare stesso. Ma essa riuscirà in questo intento soltanto se riconosce, almeno in un primo tempo, che ogni pensiero espresso, ogni frase come tale, sono legati a tale atto di distinguere.

Ora, alle nostre considerazioni fatte sul male e poi ripetute quando abbiamo parlato della trascendenza e della divinità, applichiamo questo concetto, cioè che regna sempre la dualità. Nell'ambito del male, si è sempre oggettivato il vero ed il falso, il bene ed il male, in modo da farne delle potenze. Ed in qualche maniera si sono posti uno di fronte all'altro Dio ed il diavolo, come due potenze originariamente diverse che si trovano in lotta tra loro; così per primo le ha pensate Zarathustra in un dualismo non superato ed estremamente accentuato ed in seguito pensarono nello stesso modo pure gnostici e manichei. Questa concezione ritorna dappertutto nella fede cristiana, al punto che de facto si arrivò perfino, ad esempio nel XVII secolo, a condannare come eretici coloro che non credevano al diavolo. Dio e diavolo hanno nel pensiero cristiano de facto nell'ambito della prassi un ruolo di eguale importanza, anche se ciò viene in qualche modo annullato mediante ragionamenti metodici quanto mai sofistici.

Il dualismo di queste due potenze rappresenta, per così dire, un parallelismo col fatto che noi stessi come uomini siamo sempre di nuovo nella decisione dell'aut aut, cioè nella decisione di noi stessi. Simile decisione costituisce l'impegno più profondo per la nostra coscienza. Ripeto si tratta di un parallelismo. Nelle cifre di Dio e del diavolo vengono contemplate queste potenze, mentre la realtà esistenziale non è legata incondizionatamente a tali cifre.

Ora, se nella prigionia del nostro pensare, nel dover distinguere, parliamo del Dio come uno, allora è inevitabile che si ponga a questo Dio la domanda da dove provenga l'altro. Abbiamo numerose risposte, ad esempio: il fondamento originario sta in Dio stesso; egli lo domina ma lo custodisce in sé; e dal fondamento originario in Dio provengono i fenomeni nel mondo, i quali non vengono in un primo tempo da noi accettati facilmente come divini, ma vengono da noi compresi. Queste sono idee di Jakob Bohme, idee antichissime di carattere gnostico che risuscitano in lui. Oppure, si presume che Dio abbia creato all'origine degli spiriti, e non solo nel mondo; e che li abbia creati in modo che essi siano liberi di seguire Dio, la sua magnificenza, e di sottomettersi in piena coscienza, oppure di volgersi contro di lui. E che uno di questi spiriti abbia voluto essere esso stesso Dio, si sia ribellato a Dio e sia diventato esso stesso creatore del mondo, contro Dio; e così via nella combinazione di altri strani pensieri.

Se riflettiamo, dobbiamo tener presenti di volta in volta due cose:

1) le forme di pensiero indispensabili, e se vogliamo parlare di qualcosa, dobbiamo dialettizzare e considerare gli aspetti contrastanti della realtà; 2) i contenuti che parlano in queste inevitabili forme di pensiero e che non giudichiamo secondo principi logici ma secondo il loro contenuto esistenziale, cioè secondo il modo in cui ci parlano e secondo ciò che ci dicono. Ora, abbiamo parlato nelle lezioni precedenti, com'era logico, di esistenza e trascendenza; e precisamente nel punto decisivo, cioè: noi non diveniamo certi della divinità, della trascendenza, contemplando semplicemente la natura ed il mondo. Ma il punto decisivo è quello della nostra libertà, cioè quel punto in noi dove non ci comprendiamo dal mondo, ma dove veniamo donati a noi stessi nella possibilità della nostra libertà e la possediamo soltanto entrando in rapporto con il fondamento, grazie al quale veniamo donati a noi stessi, che però non conosciamo. Notiamo soltanto che possiamo rimaner assenti a noi stessi, cioè che la nostra libertà non ha origine in noi stessi, ma che la nostra stessa libertà sottostà alla frase che esprime in generale il senso della nostra esistenza: "Non ci siamo creati da noi stessi".

Se non viene abbandonata questa origine, nella quale la trascendenza è come ovvia per l'esperienza della libertà, della responsabilità dell'aut aut, allora nel pensiero avviene qualcosa che sembra nello stesso tempo infallibile, ma anche errato, in quanto, cioè, vengono opposti Dio ed il mondo come due entità. In altre parole, s'intende il rapporto reciproco tra due mondi in una teoria che si ama definire come teoria dei due mondi. Ciò è evidentemente un errore, perché l'idea della trascendenza non intende, dove si manifesta, un secondo essere un altro essere, qualche cosa cioè che sia possibile vedere dal di fuori. Mi immagino un punto archimedeo utopico dal quale vedo: qui c'è il mondo e là c'è Dio, essi sono due entità. Ciò è fuori discussione, perché tale punto utopico non esiste. Noi siamo compresi dentro; e dove avvertiamo l'origine della nostra libertà, non abbiamo affatto alcun oggetto dinanzi a noi, come nel mondo dove invece abbiamo dinanzi tutto in forma di oggetti. Non abbiamo un secondo mondo e non abbiamo affatto un secondo essere che possiamo porre vicino ad un altro essere, ma abbiamo soltanto il rapporto originario della nostra coscienza di libertà con la trascendenza. Esprimendoci in questo modo, con il termine "rapporto" abbiamo già introdotto un'altra categoria che ci può sedurre a tradurre la trascendenza in un sapere secondo principi definibili, mentre anche il termine "rapporto" viene usato quale categoria soltanto per rendere in qualche modo comunicabile ciò che non può essere e non deve essere tangibile come oggettivamente stabilito.

Ripeto: il punto di riferimento della nostra libertà, grazie al quale siamo liberi, è esso stesso, appena viene pensato, subito prigioniero

nelle maglie del nostro modo di pensare, al quale siamo legati con il nostro intelletto. Ma se noi ci troviamo sempre incatenati, la cosa strana in ciò è che siamo in grado di comprenderlo. E comprendendolo, non dobbiamo più lasciarci ingannare. È vero che non possiamo uscire dalle categorie; però siamo consapevoli di trovarci in esse, e così non siamo più schiavi di queste categorie ma cerchiamo in modo speculativo, come lo hanno sempre inteso i filosofi ed i teologi, di gettare, almeno al confine, uno sguardo da questa prigione oltre questi limiti.

Se ora presento schematicamente alcune espressioni consuete sul rapporto tra Dio e mondo nel modo tipico di questo pensare oggettivante, allora si nota subito il vuoto stridio di un tale modo di pensare. Infatti, si distingue il panteismo, che significa che il mondo nella sua totalità è nello stesso tempo Dio, cioè che tutto è Dio e Dio è tutto, al quale si oppone il cosiddetto teismo, che significa che il Dio personale sta di fronte al mondo da lui creato, che lo guida e che vi interviene: Dio non è il mondo ma è il completamente altro. Oppure, si parla del deismo, secondo il quale Dio è al di fuori del mondo. Egli ha creato il mondo, l'incomprensibile che noi non conosciamo è al confine; ma Dio non si cura più del mondo, perché questo è stato da lui creato secondo regole e leggi delle quali egli può fidarsi come sua creazione.

Oppure viene offerto un compromesso che forse riduce la questione allo stesso denominatore, quello cioè che si chiama panenteismo: Dio sta al di fuori del mondo, ma egli agisce e si manifesta in ogni essere del mondo. Egli è dentro al mondo. Ed è ad un tempo fuori e dentro. Questa è la cosiddetta trascendenza immanente.

Ho esposto ciò in breve per mostrare con quale facilità si possano definire simili concetti, e come con essi si strepiti, proprio come con dei gettoni verbali. Che cosa si nasconde dietro simili concetti? Questi modi di poter sapere tutto conducono tutti all'inganno. Se si desidera sapere ciò che è veramente inteso nei pensieri, allora l'essenziale non è mai il contenuto definito, ma il movimento del pensiero dal quale scaturisce il linguaggio, così come noi abbiamo cercato di svilupparlo in linee generali nell'ultima lezione. Possibilmente non vorrei continuare con questo vuoto stridio. Esso non finisce mai e passa attraverso tutta la storia, così come sono convinto che fino ad oggi passa attraverso la storia il fatto che nei pensieri speculativi pensati con vero impegno, si pensa in modo che grazie a questi pensieri riceviamo chiarezza su noi stessi. In questo senso, cioè storicamente, vorrei indicare alcune possibilità.

Si è cercato di pensare la personalità di Dio nel semplice modo: Dio è come gli uomini, soltanto che è potenziato all'infinito. Ciò che

l'uomo è in modo limitato e finito, lo stesso è Dio, ma in modo infinito. Tale potenziamento del pensiero della personalità che conosciamo nell'uomo fino alla personalità di Dio passa attraverso la storia ed è stato ancora una volta sottolineato da Kant; da Kant che giustificava un tale pensare come un pensare secondo analogie e che non dava ad esso un peso eccessivo, parlandone solo per giustificarlo nel suo senso limitato e sviluppando poi le proprietà di Dio: e cioè l'onniscienza di Dio, il suo essere legislatore sia della natura che del mondo morale, la sua eternità e la sua onnipresenza.

Contro questa idea della divinità personale, che come tutte le idee umane possedeva una certa emotività, si solleva l'obiezione: ma tutto ciò è antropomorfismo. Questo è stato riassunto da Feuerbach nella formula: "Non Dio ha creato l'uomo, ma l'uomo si crea Dio, e ciò in modi molto diversi, come insegna la storia delle religioni. Dio è una creazione dello spirito umano". A tale obiezione la fede biblica risponde in molteplici forme nel modo seguente: l'uomo è stato creato secondo l'immagine della divinità. L'uomo è teomorfo, come ci si esprime concettualmente dandosi importanza con una parola straniera. E' dato che l'uomo è stato creato secondo l'immagine di Dio ed è teomorfo, egli ha il diritto di rappresentarsi ora da sé anche ciò secondo la cui immagine è stato creato. L'antropomorfismo dell'idea che l'uomo ha di Dio trova la sua giustificazione nel teomorfismo del suo proprio stato di essere creato. Ora, una cosa del genere ci appare - non so se anche Loro abbiano questa impressione - non come qualcosa di incisivo, ma come dei pensieri evanescenti, gentili che nelle crisi e nelle grandi decisioni della nostra esistenza non ci dicono veramente qualcosa, ma che nemmeno vorremmo respingere completamente e ai quali non vorremmo del tutto rinunciare. Però, nell'idea personale di Dio vi sono dei momenti che, se pensati fino in fondo, hanno un'importanza straordinaria, nel senso cioè che, come si è detto spesso, "a seconda del Dio cui penso, è a lui che sono rivolto io stesso nel mio divenire". Non è quindi indifferente come io mi rappresenti Dio. Le idee di Dio e gli uomini che hanno queste idee sono inseparabili, e non affatto in senso soggettivo o arbitrario.

Se si tiene presente che tutto ciò che è diviso in soggetto ed oggetto è avvolto dalla totalità che subisce questa divisione, allora di una determinata soggettività fa sempre parte una oggettività e viceversa.

Perciò l'oggettività delle idee di Dio, per quegli uomini che le intendono seriamente, è veramente oggettiva, ed a questa oggettività appartiene l'essere uomo; però non possiamo mai accertare a sufficienza come ciò avvenga dall'esterno, come può essere ad esempio in modo psicologico.

Se le idee di Dio assumono un'importanza decisiva, e precisamente

in una somma decisione; se esiste un Dio grazie al quale si è avverata per l'Occidente fino ad oggi quell'inaudita efficacia della Bibbia, allora la questione sull'onnipotenza del Dio personale è di importanza centrale. Temo di ripetermi raccontando questa storia che forse ho già raccontata. Un giorno Ludwig Curtius, il grande archeologo umanista e pio cattolico, si trovò a camminare negli Abruzzi assieme ad un contadino che gli raccontava le sue pene, la sua povertà e tutte le sue preoccupazioni. Quell'uomo profondamente buono discusse tutto ciò con il contadino ed infine, prima di congedarsi, gli disse: "Dio l'aiuterà". Al che il contadino rispose: "Sì, se può". Ludwig Curtius interpretò questa risposta nel modo seguente. In quella regione è inconsciamente ancora presente la tradizione degli antichi, come qualcosa di ovvio. Questo contadino sa ancora ciò che sapeva il greco, cioè che anche Giove, che alla fine divenne l'unico Dio presso i filosofi, è sempre sottomesso da parte sua ad un altro, cioè alla Moira che non ha alcun culto, che non viene adorata, ma che manifesta la sua esistenza nel fatto che Giove e gli dèi, prima di prendere le loro decisioni, mettono sulla bilancia ciò che è senza destino, per esaminare che cosa decida la Moira. Questa idea della Moira, presente ancora nella mente di un contadino degli Abruzzi ed in altri uomini molto seri, non significa che questo contadino sia scettico, ma piuttosto che in lui è presente nella forma più semplice il problema dell'onnipotenza di Dio. Ora, questa onnipotenza di Dio, che nel mondo greco rimase sempre limitata, è diventata già nell'antico cristianesimo dei primi secoli un problema di primo piano. Così ad esempio nel IV secolo, Gerolamo ha riflettuto su questo problema, e come accade in un tale riflettere, si cerca di toccare cose concrete, si diventa complicati da una parte e drastici dall'altra. Quindi, Gerolamo ha detto che Dio può sì tutto, però egli non può ridare ad una vergine caduta la sua innocenza, ma solo perdonarle la sua colpa. Queste espressioni e questo esempio sono stati ripresi nel XI secolo da Pier Damiani, in uno scritto sull'onnipotenza di Dio, che è del 1067. Tutto questo scritto tratta solo del suddetto problema. Se qualche volta si accusano i pensatori medioevali di essere bigotti, dommatici, conservatori, scolastici, di evitare di oltrepassare certi limiti, abbiamo però, almeno in Pier Damiani, un esempio opposto. Monaco pio, viveva appartato dal mondo, pur nutrendo per il mondo un amore appassionato, e osò persino chiamare il Papa Gregorio VII, nel cui tempo visse, un "satana santo" questo Pier Damiani, quindi, si occupò del problema dell'onnipotenza. Egli dice in un modo ingenuo, che poi però diventa sempre meno ingenuo, che, se Dio ha potuto far sì che una madre poté rimanere vergine persino dopo la nascita del figlio, riferendosi a Maria, a maggior ragione potrà far sì che una donna caduta che non abbia ancora partorito, diventi di nuovo vergine. Ciò è

in un primo tempo semplicemente detto dal punto di vista della fede. Ma in seguito tale problema viene trattato a fondo da Pier Damiani, il quale arriva a conseguenze che svolge in modo insuperabile, osando anche le più rischiose assurdità. I dialettici - così si definivano in quel tempo i pensatori ritenuti empi, contrari alla Chiesa e pericolosi, che attaccavano i dogmi cristiani con mezzi logici per dimostrare la loro falsità - proprio questi dialettici costituivano per Damiani i pensatori cattivi contro cui egli si difendeva. Essi hanno posto il problema: può Dio forse non solo far scomparire Roma ma anche fare in modo che Roma, che è già esistita, non sia mai esistita? La risposta di Damiani è: se si afferma che a Dio sia impossibile cambiare il passato, questa impossibilità deve essere affermata anche per il presente e per il futuro. Perché? Non è impossibile soltanto che ciò che è stato non sia stato, ma è anche impossibile che ciò che esiste non ci sia e che il futuro non possa realizzarsi. L'applicare la dialettica a Dio lo rende impotente in egual misura per il passato, per il presente e per il futuro.

E contro questa tesi sta l'onnipotenza di Dio che non è limitata nei confronti del tempo e dello spazio; infatti, ciò che è decisivo è che nella sua eternità, Dio influisce su tutto e vede tutto contemporaneamente. Dato che Dio è eterno, non esiste per lui né spazio, né tempo e non esiste perciò per lui alcun cambiamento. Il suo potere ed il suo conoscere sono un potere e conoscere continuo, e non un aver potuto o un non aver potuto, mentre soltanto per noi uomini esiste il passato ed il futuro. Per tale motivo, ciò che all'uomo, legato al corso del tempo in modo inevitabile, appare come assurdo - e precisamente che il passato non può essere mutato - tutto ciò non è altro che un modo di esprimere il fatto che con il nostro pensiero non possiamo raggiungere Dio. L'eterno operare di Dio si manifesta per l'uomo nel fatto che egli deve concepire l'onnipotenza nella temporalità, e che nella temporalità la sua concezione porti poi a delle tesi che secondo la ragione umana sono assurde. Ciò deve essere così, perché l'uomo non vive nell'eternità dove Dio opera e ha dinanzi a sé, in un solo atto e per sempre, ciò che è.

Perciò Damiani arriva alla conclusione che, se i dialettici chiedono se Dio possa far sì che Roma non esista e non sia mai esistita, allora una tale domanda non è permessa dinanzi a Dio; poiché colui che interroga ha dimenticato che Dio soltanto opera e crea, ma non fa il nulla. Il dialettico pretende che Dio nella sua eternità, che per noi può essere contemplata soltanto nella temporalità, che cioè Dio, il quale dal nulla crea qualcosa, faccia da qualcosa il nulla. Ma ciò è contrario alla natura di Dio, perché Dio vuole soltanto creare. Non corrisponde alla sua natura di non creare nulla. "Tu pretendi dunque", scrive Damiani contro il dialettico, "tu pretendi da Dio, o duro ricattatore,

che egli faccia ciò che non gli è conforme, cioè nulla". Con queste parole Damiani investe nel suo scritto il dialettico cattivo e vuole così proibirgli di fare tale domanda. Ma nello stesso tempo egli risponde in modo sovrano con i medesimi mezzi dialettici che usa lo stesso dialettico. Si mette sul piano del dialettico per distruggere nel suo sdegno, con gli stessi mezzi della dialettica, l'irritante modo di procedere dei dialettici. E facendo questo, egli tocca un pensiero che nella storia posteriore ha avuto ancora un ruolo importante, cioè la questione se Dio abbia forse creato soltanto la natura delle cose e del mondo, o se egli non abbia forse creato, oltre ai modi d'essere della conoscibilità, anche il senso della verità come non contraddittorietà. La sua risposta è che tutto ciò è stato creato da Dio. Il principio di non contraddizione vale per la nostra conoscenza, perché essa è una conoscenza creata e noi siamo legati ad essa. La volontà di Dio era quella di creare la conoscenza in questa maniera. Egli avrebbe potuto crearla anche in maniere del tutto diverse. Quindi, nel mondo nulla è assoluto, nemmeno il nostro modo di pensare logicamente. Per tale motivo, ciò che per noi è contraddittorio ed assurdo, è assurdo entro l'ambito del modo di pensare umano, che è creato, ma non per questo è assurdo per Dio. Non abbiamo alcuna idea di ciò che Dio pensa e in qual modo egli conosca. Sappiamo soltanto del nostro pensare e nella speculazione possiamo accennare al fatto che il nostro modo di pensare non è quello di Dio. Dio avrebbe potuto anche creare tutto in modo diverso da quello che è, ed avrebbe potuto creare un'altra verità, non legata al principio di non contraddizione. Così, egli avrebbe reso possibile un'altra logica ed un altro ordine naturale. Dio non è legato alla sua creazione. Dato che l'ha creata, la può anche modificare. Infatti, dice Damiani, seguendo il modo di concepire proprio di quei secoli, ogni giorno, addirittura, avvengono miracoli. I miracoli sono un continuo infrangere le regole dell'ordine proprio del mondo creato e testimoniano che Dio interviene ed infrange questo ordine. Perché allora egli non può infrangere il nostro modo di pensare e renderci accessibile la sua realtà in una forma tale che noi non siamo più in grado di pensarla, e che, se la pensiamo, la possiamo pensare solo come qualcosa di assurdo?

Credo che Loro avvertano che questo pensiero significa naturalmente la semplice sottomissione alla fede: la conoscenza, la nostra conoscenza non sarebbe l'ultima istanza, e non lo sarebbe nemmeno il principio di non contraddizione. C'è qui la pretesa di rinunciare al pensiero come ultima misura. Ma questo pensiero fondamentale di Damiani non esprime affatto solo una straordinaria fede cristiana ma, come mi sembra, un impulso originariamente filosofico. Nella cifra che dice che non dobbiamo applicare i modi dell'esser vero e della conoscibilità creati da Dio a Dio stesso, il quale

conosce in maniera del tutto diversa, sta la concezione che possiamo esprimere anche nel modo seguente: l'onnicomprendente che è la trascendenza si sottrae alle categorie della nostra coscienza in generale. La trascendenza, grazie alla quale noi stessi ci troviamo nella nostra libertà, diventa tangibile per noi nella cifra da noi ideata di quella potenza illimitata che sta al di sopra di ogni pensabilità e concepibilità. Nella storia della filosofia, ciò è stato meditato in molteplici modi ed è il pensiero fondamentale non sviluppato che si trova alla fine del libro di Giobbe.

In contrasto a questa cifra di Damiani che indica l'abisso, esistono ora le cifre del tutto diverse che nello sviluppo cristiano del pensiero della Chiesa hanno di volta in volta dominato. Cioè quelle cifre che dicono che ciò che è verità logica non può essere infranto nemmeno da Dio e che ciò che è morale non può essere violato da Dio, dato che Dio è un Dio buono che pensa in modo veridico. Perciò, tutto quello che non è vero e buono in questo senso, non è divino. E già in quel grande pensatore che è Anselmo si legge che, se Dio non può annullare ciò che è accaduto, ciò non significa che non lo possa fare, ma che non lo vuole fare, e che possiamo fidarci che egli non lo farà. Dio non vuole fare ciò, perché desidera una verità immutabile. Egli non vuole che ciò che egli ha creato venga da lui stesso distrutto. È proprio della sua volontà che ciò che è contraddittorio sia per lui stesso impossibile ed impensabile, e che contraddica l'essere. Secondo Anselmo, ciò non denota una limitazione dell'onnipotenza di Dio, ma è l'autolimitazione di Dio mediante la sua onnipotenza, come è accennato ad esempio nell'espressione "non poter essere vinto", in cui questo non potere è proprio un segno del più alto potere.

Prima di terminare, vorrei ora con poche parole fare almeno un raffronto. La cifra di Damiani è in tutto il tono e nell'atteggiamento aggressiva. Essa è una cifra dal tono spietato, che conosce l'orrore e sottostà a tutto ciò che accade nel mondo, perfino agli avvenimenti che grazie alle notizie della stampa sul processo contro Eichmann abbiamo in queste ultime settimane tanto chiaramente dinanzi agli occhi. A questa concezione corrisponde stranamente nello stesso tempo sia il completo ritiro dal mondo, sia la pretesa della volontà di potere nel mondo che da uomini come Damiani viene richiesto e preteso quale potere assoluto della Chiesa. Questa cifra di Damiani non è affatto innocua. Al contrario: essa non rivela solamente l'orrore, ma quella cosa completamente incomprensibile che noi uomini incontriamo nel mondo. Con una simile pretesa assurda, Damiani supera ancora, per così dire, ogni assurdità.

A ciò si oppone la cifra armonizzante, esistente già dai tempi antichi, poi ripresa da Anselmo, portata a compimento da Tommaso e continuata fino ad oggi. Essa vede la divinità come la creatrice

dell'ordine comprensibile. Con l'immagine che essa ha della divinità e del mondo questa cifra suona dolce, consolante e rassicurante, e ad essa corrisponde una potenza nel mondo che modera il suo proprio potere e che pone a se stessa dei limiti mediante ordinamenti oggettivi così come deve corrispondere al significato o almeno al principio del pensare ecclesiale e del pensare ecclesiale politico; si tratta di ordinamenti di carattere etico, politico, e anche scientifico e d'altro genere. Se dovessero per caso esserci delle eccezioni, queste non potrebbero provenire da Dio. La questione è: da dove provengono allora? Simili cifre, si tratti della cifra dell'assurdo di Damiani, o della cifra e infinita, grandiosa armonia di Anselmo e Tommaso, culminano nei misteri. Se si chiedesse se noi stiamo di fronte a queste due cifre con la possibilità della scelta, risponderei di no. Tutte e due le cifre presuppongono un Dio personale ed hanno un senso solo fintanto che il Dio personale è assoluto come cifra. Se invece avviene qualcosa di diverso, e di ciò parleremo nella prossima lezione, queste domande cessano. Se esiste questo presupposto del Dio personale, tali cifre sono ambedue delle cifre in sospenso; ed il nostro proprio destino esistenziale è nella questione quali cifre tocchino il nostro animo all'improvviso, ed in quali momenti. Possiamo essere altrettanto indignati dell'armonia, per quanto meravigliosamente possa essere sviluppata, come dell'assurdità che trova l'approvazione di Damiani. Ma negli infiniti misteri della nostra esistenza, nell'ambito del pensare lasceremo in sospenso, in base alla divinità personale, queste due cifre polarmente opposte, prendendo nota di esse senza sapere quando l'una o l'altra parli a noi in modo decisivo, anche se non possono mai avere per noi un valore assoluto.

Lezione settima

Come si ricorderà, abbiamo parlato di tre cifre: il Dio come uno, il Dio personale ed il Dio divenuto uomo. Nella lezione precedente a questa ho incominciato a trattare dei pensieri speculativi, i quali estendono queste cifre che per se stesse sono già un pensare, le sviluppano e nel processo del pensare producono nuove cifre. In tale ambito può aver luogo uno straordinario approfondimento, oppure può darsi che nel pensare razionale queste cifre possano essere pianificate fino a ridursi a puro sapere. L'ultima volta ho premesso uno stato di fatto fondamentale che era necessario ricordare, e precisamente che tutto ciò che pensiamo deve essere pensato in categorie, perché in un altro modo non ci è possibile pensare, e che tra queste categorie una prende un posto predominante, perché è in ogni momento presente, cioè il gruppo di categorie dell'essere diverso, dell'essere distinto, dell'essere opposto, in modo che sempre quando pensiamo stiamo in un atteggiamento soggettivo di fronte all'oggetto, e quindi il soggetto pensante e l'oggetto pensato sono divisi; e che, pensando un oggetto, non possiamo far altro che pensare contemporaneamente un altro oggetto, perché altrimenti mancherebbe ogni determinazione. Ora, si pone la questione di fondo: si può, pensando in categorie, oltrepassare con le categorie le stesse categorie per arrivare là dove si trova, prima del pensare, quella dimensione che vorremmo toccare con il pensiero, superando lo stesso pensiero, cioè penetrandolo con il pensiero? Il nostro primo argomento è stato l'idea dell'onnipotenza del Dio personale, la quale ci porta di fronte a quel genere di difficoltà che abbiamo visto nell'esempio di Damiani. Non posso sviluppare gli altri pensieri profondi che fino ad oggi sono nascosti in quest'idea: ad esempio il grande pensiero della differenza tra l'universale che conosco ed il casuale, come si ama definirlo nel linguaggio concettuale, cioè il contingente, la situazione così com'è; in altre parole, la differenza tra ciò che posso riconoscere come generalmente valido e sensato e ciò che devo comprendere come la situazione sotto l'angolo visivo storico. Ma purtroppo non possiamo soffermarci su questo punto. Oggi vorrei trattare brevemente, come ulteriore esempio, la cosiddetta speculazione su Cristo.

Loro sanno che la fede degli apostoli nel Nuovo Testamento è

questa: Dio è divenuto uomo. E divenendo uomo, il Dio lontano e nascosto e improvvisamente vicino. Il Dio lontano è terrore, inesorabilità, irraggiungibilità. Invece il Dio vicino, che appare come uomo, viene in aiuto dell'uomo come realtà storica. Nel corso dei millenni si è cercato sempre di nuovo, da Agostino a Hegel, di cogliere tale fede universalmente nel pensiero. Perché? Com'è possibile ciò? Abbiamo già accennato prima qualche cosa. Dato che è necessario venire in aiuto dell'uomo nella sua solitudine in cui è irrigidito dal timore e perduto nella inesorabilità dinanzi al Dio lontanissimo, incomprendibile ed irraggiungibile, viene chiamato in aiuto in tale ambito un mediatore. Si tratta di un pensiero universale che dà un'esplicazione.

A tale proposito c'imbattiamo in un altro pensiero, sviluppato con particolare bellezza e chiarezza nello scritto *Cur deus homo?* di Anselmo. Dio si è fatto uomo perché di fronte al terribile peccato che con Adamo ed Eva è entrato nel mondo, è necessaria, secondo la sua giustizia, la soddisfazione. Però nella sua misericordia egli fa sì che questa soddisfazione abbia luogo in modo che gli venga resa soddisfazione e che nello stesso tempo l'uomo venga salvato. Perciò Dio viene in persona per farsi crocifiggere. Ora, tutto ciò è espresso in maniera grossolana. Vorrei soltanto accennare che Anselmo tenta di sviluppare un pensiero universale in modo quasi giuridico, oltrepassando naturalmente l'ambito giuridico, per rendere universalmente comprensibile che Dio doveva farsi uomo.

Vorrei parlare in modo un po' più esauriente del tentativo di Nicola Cusano, il quale, come mi sembra, ha tentato mediante pensieri generali pieni di bellezza, chiarezza e devozione, di far comprendere in modo universale ciò che si può raggiungere soltanto con la fede.

Il Cusano, figlio di un pescatore della Mosella, divenuto infine cardinale a Roma, è uno dei più grandi filosofi tedeschi. Visse nel XV secolo. I suoi pensieri su Cristo si possono comprendere naturalmente solo nel quadro generale della sua metafisica; ma in questo quadro generale, che purtroppo non posso qui esporre, Cristo ha un posto assolutamente originale e convincente. Tenterò di esporre in breve alcuni passi. L'universo, creato da Dio, è creato in una infinita individualizzazione. Esso è immagine di Dio, ma di volta in volta l'immagine limitata nell'individuo limitato. Ciò vale anche per l'uomo. Ogni uomo è, in quanto uomo, nella stessa misura individuo concreto come individuo limitato; egli è imperfetto e non è mai come Dio, anche se in un certo modo è immagine di Dio. Ora, pensa il Cusano, se fosse dato il massimo concreto come individuo, cioè se ciò fosse possibile, allora questo massimo concreto come individuo starebbe al di sopra di ogni individualità concreta. Tutto ciò si può constatare, qualora sia possibile, soltanto nella natura dell'uomo, dato che l'uomo

è l'unico essere che ha nella sua natura la possibilità di rappresentare tutto l'universo, come si può vedere dal suo conoscere. L'uomo è, come unico essere nel mondo, un microcosmo, cioè un piccolo mondo di fronte al macrocosmo. Questa è un'idea antichissima. Ma l'umanità esiste concretamente soltanto nell'uomo individuale. Ripeto, se fosse possibile che il concreto massimo esistesse in una figura individuale, allora tale uomo dovrebbe mostrare una perfezione come il concreto massimo. Se fosse impossibile che un tal caso si verificasse più volte, e se invece potesse esservi piuttosto un solo concreto massimo nel mondo, allora questo concreto massimo avrebbe la proprietà di essere quale massimo individuo concreto nel mondo, e di essere però quale massimo unico Dio. Perciò in un luogo, una volta, in un unico caso - il termine "caso" è qui fuori luogo -sarebbe comprensibile dalla totalità del mondo creato che nel mondo possa esistere un individuo che oltrepassi il mondo, cioè che sia quale individuo un uomo e secondo la sua essenza Dio. Leggendo questo, sembra che il Cusano abbia l'intenzione di procedere mediante dimostrazione; e studiando l'insieme della sua costruzione metafisica del mondo, si arriva in modo suggestivo a questo effetto: è necessario per concludere il tutto che in questo unico luogo accada ciò. Però il Cusano dopo afferma, in corrispondenza alla tradizione cristiana, che nonostante ciò Gesù Cristo esiste solo per la fede e non per il sapere. Solo chi crede in lui, può in base a quei pensieri razionali prefigurarsi quel luogo dove, grazie alla fede, comprende che è conforme all'essere creato del mondo superare se stesso in un punto. Ma se si crede che Gesù Cristo è figlio di Dio -ed il Cusano confessa tale fede - ne segue necessariamente che si deve credere che Cristo ha avuto anche un corpo adeguato alla suprema spiritualità, diverso dagli altri corpi, e così pure la necessità del fatto che egli non sia stato generato in modo naturale.

Ed ancora, continuando con i suoi pensieri generali, il Cusano si chiede: perché Dio si rivela in questo modo? Dio vuole mostrare i tesori della sua magnificenza mandando nel mondo l'eterno Verbo, il Logos, suo Figlio, nella pienezza di tutto; e ciò per compassione per la nostra debolezza, alla quale si adegua rivelandosi, pure nella forma di rivelazione mediante l'incarnazione, proprio conforme alla nostra capacità d'intendere, che infatti riesce a comprendere solo in forme corporee e finite.

In tal modo è resa visibile, per così dire, la magnificenza di Dio. Ma come si può spiegare il fatto che Dio sia stato crocifisso? La morte di Cristo sulla croce, subita volontariamente ed innocentemente, significa annullamento di ogni desiderio carnale della natura umana e significa soddisfazione nel senso di Anselmo e purificazione. Ma com'è possibile che la magnificenza si compia nella forma più umile, cioè

nella morte sulla croce? (La parola "croce" ha assunto per noi, a causa della tradizione e della disposizione d'animo, un carattere stranamente mite; se diciamo "carnefice", come ha fatto Dibelius, oppure "l'impiccato", l'effetto si avvicina già a quello che sarebbe giusto; ma tutto ciò è ancora troppo poco; bisogna tener presente tutta la drammaticità e dimenticare il carattere mite della parola "croce" per poter capire la fede). Il Cusano dice che pure ciò dipende dal nostro modo di concepire. Infatti, in questo caso della apparizione di Gesù Cristo, si tratta dello stesso fenomeno che il Cusano ha dimostrato per ogni pensare essenziale: cioè, come egli dice, noi comprendiamo nell'ignoranza ciò che è sommo soltanto mediante la coincidenza degli opposti, cioè mediante la coincidentia oppositorum, secondo la quale "il minimo coincide con il massimo, il punto con l'universo, la più grande umiliazione con la massima elevazione, la morte più disonorante del più virtuoso con la vita più gloriosa". Anche questo pensiero della coincidentia oppositorum è di origine antica, ed il Cusano l'ha reso molto fecondo; e nelle formule create dal Cusano questo pensiero passa a Hamann ed oltre, attraverso i tempi.

Ma continuiamo: Cristo è morto. Se egli fosse stato l'immortalità come tale - e Dio è immortale - non avrebbe dovuto morire. A tale obiezione il Cusano risponde: è proprio questo il punto. Se egli non fosse mai morto, sarebbe rimasto mortale, solo senza morte. Ma egli si liberò della possibilità di morire con la sua morte. Come Loro vedono, ci s'imbatte di nuovo nella forma dialettica di questo pensare.

Se ora chiediamo in quale senso questi pensieri siano veri, il Cusano dà la risposta che è presente sempre in tutte le mie lezioni, cioè che la verità, così come appare nel tempo, è un segno e un'immagine della verità sovratemporale. Ciò significa quindi che, secondo il modo come abbiamo dinanzi a noi l'incarnazione di Dio, cioè secondo l'angolo visivo della fede e della speculazione, il tutto è per il Cusano ancora un segno; noi diciamo: una cifra.

Non intendo qui trattare questo argomento in modo particolareggiato. Ciò che è decisivo nella storia della teologia e in questa speculazione filosofica, è il fatto che vi siano sempre ambedue i momenti, cioè sia la fede nei confronti della realtà storica, del tempo e del luogo dove Gesù visse, sia la speculazione universale che comprende tutto ciò non come qualcosa di storico, ma come qualcosa di universale. Per la fede rimane decisiva la storicità. Ciò che è del tutto incomprensibile è l'arbitrarietà di Dio, il fatto, cioè, che Dio si decise in quel modo: dobbiamo accettare tutto questo e piegarci nell'obbedienza. Nella speculazione invece, questa rivelazione - anche se non è compresa, perché deve essere creduta - è però, se è presente nella fede, comprensibile dalla struttura metafisica generale di ciò che di volta in volta pensano i filosofi. Tutti e due questi momenti sono in

uno stato di tensione; se l'uno vuole prevalere, l'altro risponde subito. Ma in che modo la storicità di ciò che è contingente, nei cui confronti dobbiamo essere obbedienti, possa essere unita alla dimensione universale del comprensibile che possiamo conoscere, non si può evidentemente stabilire nell'ambito della storia. Il punto decisivo è se ciò che dice il Cusano sia cifra o se sia invece realtà storica nello spazio e nel tempo.

C'è da chiedersi se è presupposto della fede che Dio stesso parli realiter, in forma corporea nella storia mediante i profeti ed appaia di persona in Cristo, oppure se questi fatti rimangano delle cifre e che in tal modo la realtà, quale realtà storica delle azioni di Dio nello spazio e nel tempo, venga accettata sempre soltanto in forma di cifre.

Le assurdità sono insormontabili. Se Dio è, come si crede, divenuto realtà nello spazio e nel tempo, allora la fede, se pensa, può soltanto, attraverso il pensare, riconoscersi assurda, il che è avvenuto già fin dal secondo secolo dopo Cristo. Se la risposta avviene in modo speculativo, allora l'assurdità viene scoperta come tale, viene compresa come assurdità del pensiero e rimane in tal modo sincera.

Ed infine, si pone la questione: ma allora si può eliminare l'assurdità dal mondo? La risposta filosofica è: no.

Nel pensiero filosofico non si può raggiungere ciò che è propriamente l'essenziale senza pervenire a forme di pensiero che secondo le misure logiche dell'intelletto sono assurde. Queste forme di pensiero rendono trasparente il pensare metodico dell'assurdo, e non già l'assurdo stesso, e lo rendono metodicamente qualcosa che io uso nel filosofare al fine di far naufragare il mio intelletto, senza però perderlo, per fare naufragando un'esperienza che oltrepassa l'intelletto, le categorie e la necessità del pensiero.

Avevo l'intenzione di proseguire discutendo sulla cifra della trinità e sulle diverse origini di tale cifra. Essa non esiste ancora nel Nuovo Testamento. I passi che si citano a proposito non danno affatto una dimostrazione. Ma nel Nuovo Testamento esiste Dio . Padre, nel Nuovo Testamento esiste Cristo, il Figlio di Dio, e nel Nuovo Testamento esiste il pneuma, lo Spirito Santo che si effonde nel miracolo della Pentecoste. Tutti e tre insieme costituiscono ora la grande difficoltà, poiché la fede del Nuovo Testamento è la stessa antica fede nel Dio come uno. Ma se Dio è uno, Dio è allora anche Cristo? Anche lo Spirito Santo è Dio? In quale rapporto stanno tra loro?

Questa difficoltà che appare per il fatto che Dio è Figlio di Dio, che esistono il logos ed il pneuma, per così dire "al di fuori" di Dio, cioè mandati da Dio, e che questi due sono però presso Dio già prima della creazione e tuttavia non fanno parte del creato; tutto ciò porta allo sforzo da parte del pensiero di unire tutto in una sola forma, affinché

non sorga un nuovo politeismo.

Un altro motivo consiste nel fatto che in tutti i fenomeni del mondo, ma specialmente in quelli della nostra anima e del nostro spirito, conosciamo quale realtà la cosiddetta dialettica, cioè quei passi famosi che Hegel chiama tesi, antitesi, sintesi - già Fichte li aveva definiti in quel modo -dove l'importanza non sta in questi termini, ma nel fatto che qui ha luogo un movimento sia nella soggettività del mio pensare, del mio sentire, del mio vivere con me, sia nella concezione di essi.

In uno stile bellissimo, Agostino ha mostrato questa dialettica che ha luogo in tutti i fenomeni del mondo, e specialmente nell'anima e nello spirito; e nel mostrarla, l'ha pensata come immagine della trinità che si manifesta in tutti questi fenomeni. Pertanto si pone la questione: è Dio trinità, dalla quale conseguono questi fenomeni del mondo, oppure sono questi fenomeni del mondo l'origine per cui i teologi e filosofi concludono che l'origine debba essere di natura trinitaria? Questa controversia passa attraverso la storia.

Ed infine, un altro motivo: parlando dell'uno, ho fatto presente come l'uno o il Dio come uno sia tanto vero quanto per noi pericoloso qualora lo fraintendiamo come numero. Esistono quei fenomeni che a partire dall'uno portano al suo punto più estremo proprio il fanatismo dell'uomo, dove nella vacuità del numero rimane alla fine soltanto la povertà della trascendenza. La trinità sembra, sottolineo sembra, superare questa posizione per il fatto che pensa nella divinità la dimensione vivente - che a noi è invece nascosta ed inaccessibile ed è intesa con la cifra dell'uno e non con il numero uno - e per il fatto che afferma Dio quale unità in tre persone. Si compie qui di fatto qualche cosa che supera il numero "uno". Infatti, se uno deve essere uguale a tre, è evidente che non si tratta più di soli numeri. Ma in questo atto, con il quale si penetra con il pensiero nell'interno di Dio per vedere come si riveli intimamente, avviene qualche cosa di fronte a cui gli uomini si sono comportati in maniere radicalmente diverse. Nel mistero della trinità, pensata in tutta la sua ricchezza (infatti, è immenso ciò che è stato pensato nel corso dei secoli sulla trinità), mentre alcuni hanno trovato pregando quella profonda felicità di avvicinarsi nella meditazione alla divinità, altri invece avvertono subito, non appena viene compiuto il primo passo in questa direzione, una specie di avversione, perché in tale ambito ci s'imbatte in qualcosa che è inaccessibile. Questi possono arrivare a pensare che ciò che per l'esistenza è efficace nella meditazione come cifra, potrebbe anche diventare un gioco che per una dimensione che non è più esistenza ma stato meditativo, diverrebbe indifferente dal punto di vista esistenziale, perché rimane senza conseguenze per la prassi nel mondo. Allora ciò dovrebbe essere definito come immaginario.

Dobbiamo essere molto guardinghi. Non possiamo certo negare che esistono degli uomini i quali, nella loro fede nella trinità, compiono per tutta la vita con grande devozione quelle meditazioni che li portano più vicini alla divinità. Però dobbiamo essere consci di non voler ridurre allo stesso denominatore tutti gli uomini e di permettere anche a quegli altri di percorrere strade diverse che, viste di volta in volta da una parte, possono apparire dall'altra in qualche senso come non permesse, anzi come desolate, ma che esistono ambedue. Qui si apre un grande conflitto e per così dire, un abisso tra gli uomini che trovano in un modo o nell'altro la soddisfazione che si addice ad essi, abisso che essi possono soltanto intravedere ma non superare; ciò ha la sua continuazione nella filosofia in tutte le possibili direzioni che ora non posso sviluppare.

Sempre trattando di queste cifre, arrivo ora all'ultimo punto che mi sembra quanto mai essenziale. Abbiamo già accennato, nel rendere presenti tutte le cifre, al comandamento biblico: "Non farti nessuna immagine, né simbolo", e abbiamo detto nello stesso tempo che questo comandamento non è mai stato rispettato a fondo o non ci è stato possibile rispettarlo a causa della nostra natura umana.

Ma la volontà di rispettarlo rimane indistruttibile, una volta che si è compreso che cosa significhi "non farti nessuna immagine, né simbolo", sebbene tale volontà si serva sempre, nel tempo e nella vita, delle cifre per chiarire il rapporto, cioè delle cifre dell'uno, del Dio personale e di molte altre. Abbiamo nella storia del pensiero cristiano la cosiddetta teologia negativa che ripete e spiega sempre di nuovo questo pensiero: di Dio si può dire soltanto ciò che non è; questa teologia negativa come tale ha proprio l'intenzione di non entrare nella cosiddetta vita della divinità, cioè in ciò che in essa avviene nell'intimo. Ma questa teologia negativo è troppo poco. Si pone perciò la questione se e come avvenga che gli uomini decidano seriamente di voler superare tutte le cifre. Forse si può dire che questo atto rappresenti l'ultima e più grande liberazione dell'uomo, e così pure che mediante tale atto tutte le cifre vengano realmente poste in uno stato di sospensione e richiedano sempre nuovamente l'impegno più profondo, ma anche la necessità della decisione esistenziale di ogni uomo nella sua essenza ed in questo attimo. Si tratta della liberazione verso ciò di cui non si può dire più nulla, ma da dove sembra ci vengano incontro le ultime decisioni, senza che noi ne possiamo ancora parlare. Quest'ultima liberazione - non intendo ora passare in rassegna tutta la serie di atti liberatori che portano dai demoni e dalle magie agli dèi, al Dio personale, al Dio morale ecc. - ripeto, questa ultima liberazione è tanto antica quanto lo sono la tradizione filosofica e la tradizione di fede dell'uomo. Essa esiste nell'India antica come anche agli inizi della filosofia greca.

Non posso presentare questa liberazione come si trova nei tentativi speculativi. La vedo ad esempio nel pensiero di Parmenide che credo di poter interpretare in questo senso.

Ma intendo tralasciare tutto ciò e accennare soltanto a qualcosa che è intuibile in modo immediato e che rimanda a questa dimensione assolutamente non intuibile.

Anche se Parmenide, Plotino e Meister Eckhart e molti altri dell'Occidente hanno pensato in questa direzione, la radicalità di questo pensare è stata però portata a compimento, di là di tutte le cifre, soltanto in Asia. Se ci si vuole interessare di questo problema, non trovandolo indifferente, è indispensabile dal punto di vista filosofico occuparsi di questi pensieri asiatici, specialmente di quelli buddisti; e se si preferisce vedere tali pensieri, che non posso ora presentare, in modo intuibile, è bene attenersi all'arte, cioè all'arte sacra, in cui gli asiatici hanno raffigurato questa dimensione in maniera plastica. Uno dei monumenti più prodigiosi per questo atteggiamento fondamentale "di là di tutte le cifre" - in forma di un imponente edificio - è l'enorme monumento a Borobodur, a Giava, che non è l'unico ma è il più grande. Questo edificio è un piccolo, anzi, un grande colle con terrazze e salite a spirali, fino alla terrazza più alta e alla cima. Questa salita, che bisogna immaginare come compiuta da pellegrini, rende al pellegrino presente in modo intuibile il passaggio dalla corporeità del mondo sensibile e dei suoi significati, attraverso la intuibilità di Budda e, oltrepassando Budda, alla completa non intuibilità di ciò che è l'essenziale. All'inizio, il cammino del pellegrino verso l'alto si svolge tra strette pareti a destra ed a sinistra, ed egli vede raffigurati in maniera meravigliosa tutti i fenomeni dell'esistenza nel mondo, ossia di ciò che è proprio dell'uomo, e non solo dello smarrimento ma anche già del suo significato, poiché Budda è presente di nascosto già fin dall'inizio. Sulla terrazza seguente, più elevata, si ha poi il momento in cui è eliminata una parete ed il cielo si allarga verso l'orizzonte, mentre prima era visibile solo in alto; il cielo, che rappresenta il vuoto, cioè l'essenziale; e poi sulla terrazza quelle strane figure a forma di campana, dove non c'è più immagine; ma queste campane sono traforate, ed in esse si vede seduto Budda che ha una forma ancora intuibile. Le campane sono già pura forma e non sono più immagini. Poi, dopo settantasei di queste campane, s'intravede la cupola superiore che è del tutto massiccia e non trasparente, e soltanto l'archeologo scopre che in questa cupola c'è - nascosto all'occhio - ancora un Budda. Qui si trova, svolta in immagini, l'ascesa dalle forme visibili del mondo umano, dalle cifre di Budda, sino a quel punto dove tutto finisce, nella pura forma geometrica e nell'infinita ampiezza del cielo, fino all'orizzonte che con queste forme accenna al vuoto dell'essere di là delle cifre.

Ripeto, questo è un rendere intuibile ciò che secondo la natura delle cose non si può ovviamente rendere intuibile. Purtroppo non posso continuare, considerando tutto ciò che fa parte di questo contesto, specialmente le forme di vita buddiste nel mondo, ma vorrei accennare concludendo soltanto alla questione importante che qui si pone, che cioè non intendo dire con tutto ciò che nella filosofia indiana buddista si sia trovata la verità.

Oso dire in senso del tutto generale: chi ha avvertito l'al di là di tutte le cifre, che si sottrae al linguaggio, alla rappresentazione e all'immagine? Chi mai può dire di aver avvertito ciò? Dico in modo ipotetico che chi ha avuto simile esperienza, sente proprio a partire da essa quella forza d'attrazione potente, silenziosa e priva di immagini. Tale dimensione viene pensata, ma non appena viene pensata, essa non c'è più: non si può pensarla senza pagare il prezzo che essa vada perduta proprio nell'esser pensata. Ma il pensare di cui affermo questo è il pensare oggettivo, cioè il pensare con cui pensiamo qualche cosa, dove abbiamo dinanzi a noi qualche cosa, il pensare cioè che avviene secondo rappresentazioni ed immagini e che si compie secondo momenti determinabili e concetti. Esiste forse un altro pensare, che assieme a quello testé descritto superi tale dimensione e giunga a quel punto? Questo sarebbe allora un pensare che secondo la natura delle cose dovrebbe sempre annullarsi nel pensare stesso. Anche per questa dimensione di pensiero non abbiamo esempi più grandiosi di quelli che si trovano presso le sette buddiste. Io stesso ho cercato di dare un'esposizione su Nagarjuna nella mia opera *Die grossen Philosophen* [I grandi filosofi]. Si tratta di un modo di pensare in cui viene superata ogni maniera di presenzialità nel pensare. Ora però, se si è intuito tale pensare, ripensandolo, cioè studiando ad esempio Nagarjuna o le altre fonti buddiste, non ci si deve ingannare su una cosa: i filosofi asiatici che hanno pensato fino in fondo questi pensieri profondi del pensare il non pensare, hanno però usato il pensare soltanto per annullare questo pensare, cioè per liberare lo spazio per l'altro compito, cioè per il raggiungimento della verità che è possibile solo mediante gli esercizi di profonda immersione nei pensieri, cioè gli esercizi di meditazione, nei quali non si pensa più in questo senso della parola, ma dove viene trasformata la coscienza stessa, e ciò in gradazioni nel cui ambito è possibile nel mondo, nel nostro pensare, soltanto il raccontare su queste gradazioni e l'accennare ad esse, o l'indicare come si deve fare. A questo bisogna aggiungere, almeno per gli occidentali, che tali esercizi di meditazione non si possono fare occasionalmente per scherzo, per vedere qual è il risultato, quasi come un esperimento psicologico su se stessi. Ma questi esercizi di immersione nel pensiero richiedono una ripetizione per anni, per tutta la vita, e non sono intesi come una psicotecnica - a tale livello si

degenera sino ai fachiri, così come naturalmente degenera tutto ciò che gli uomini producono - ma tali esercizi di meditazione presuppongono, a differenza di tutte le tecniche psicoterapeutiche, la fede che in questo modo raggiunge ciò che cerca. Dobbiamo dire che noi non solo non scegliamo di fatto questa via, ma non la vogliamo nemmeno scegliere cosicché alla fine ci si presenta l'alternativa: vogliamo andar oltre le cifre o no? In questo contesto la risposta del filosofare che io seguo è la seguente: abbiamo sempre di nuovo l'impulso ad andar oltre. Così pure sappiamo: se non raggiungiamo ciò che ci determina, com'è probabile e come si spera, nei momenti decisivi e nel nostro intimo, allora nel mondo abbiamo bisogno delle cifre, cerchiamo le cifre, cerchiamo di muoverci in tutte le cifre, le teniamo in sospeso perché siamo resi liberi da un orizzonte in cui esse non valgono più. Ed inoltre sappiamo nello stesso tempo che la differenza è questa: voglio il mondo o non lo voglio? E quelle sette buddiste non vogliono il mondo; per esse il mondo è indifferente. L'ultima considerazione è soltanto questa: se si continua a vivere nel mondo in senso buddista, allora questa vita è un'unica misericordia ed un amore, le cui caratteristiche non posso qui prendere in considerazione.

Oppure abbiamo l'altra decisione. Vogliamo il mondo ed il senso della vita è quello di sentire in tutto ciò che facciamo e pensiamo le cifre che in qualche modo ambiguo ci annunciano quello che in questa vita non sappiamo mai in modo definitivo. Il senso della vita, se si vuole, sta nell'impegno profondo della prassi, che vede l'importanza decisiva nel mondo ed in ciò che vi accade, proprio per questo mondo.

Ciò sta in netto contrasto con il pensiero buddista. Non dico che quello buddista sia errato, ma dico soltanto che bisogna essere chiari e decidersi dove noi stessi stiamo e viviamo. Ed allora vale la considerazione: vorremmo andar oltre le cifre, amiamo quelle speculazioni che ci rendono liberi e che ci fanno sentire per un attimo quel luogo dove le cifre vengono meno. Ma vogliamo proprio le cifre, perché vogliamo il mondo, perché vogliamo vivere nel mondo e non lo neghiamo. Non è possibile oltrepassare questa alternativa; e fa parte dell'esistenza umana che gli uomini realizzino queste diverse possibilità e che in questo compito non si debbano reciprocamente ostacolare o disprezzare.

Se la conseguenza è questa, cioè questa negazione, questa sopraffazione dell'altro, come se esistesse la verità come una, ne consegue anche la violenza. Sappiamo che il cristianesimo ha usato, nonostante tutti i suoi insegnamenti, sempre di nuovo l'estrema violenza, il che non si trova in Gesù. E sappiamo anche che il buddismo in quanto buddismo non ha mai usato violenza. Non è che per questo esso abbia ragione. Si tratta sempre per noi soltanto di

vedere onestamente che cosa accade dinanzi a noi. Come Loro vedono, non arriviamo filosofando alla conclusione di sapere alla fine come stanno le cose. Piuttosto, arriviamo alla conclusione che ciascun singolo può sapere per quale scopo egli viva, quali azioni egli compia ed a quale meta egli tenda, e non già alla conclusione che egli può sapere che cosa debba fare l'uomo in sé, cioè quale sia la verità unica, assoluta e comune a tutti. Tale verità non esiste per gli uomini. Essere uomo significa incontrarsi nella continua lotta spirituale delle origini eterogenee, mettersi con tutte le proprie forze in comunicazione ma camminare nella vita per strade che nell'intimo sono essenzialmente diverse.

Di questo argomento parlerò ancora nella prossima lezione, che verterà sull'argomento Liberazione e libertà dell'uomo, poiché la liberazione di cui parlo non comporta necessariamente la nostra libertà. La liberazione può causare il male più grande se il processo di liberazione non realizza, quale suo compimento, la libertà.

Lezione ottava

Si è parlato in queste lezioni delle cifre che vorrebbero illuminare l'incomprensibilità del male fisico e del male morale; si è parlato della trascendenza e delle cifre dell'uno, del Dio personale e del Dio divenuto uomo; inoltre si è parlato del modo di raggiungere Dio pensandolo nelle cifre speculative della sua personalità, della sua onnipotenza, del rapporto in cui si trovano in lui il conoscere ed il volere; si è parlato della trinità, ed infine dello sforzo di andar oltre tutte le cifre per pervenire al fondamento dove non è più possibile alcun linguaggio.

Abbiamo tenuto presenti solo pochi esempi dall'ambito inesauribilmente ricco delle cifre della trascendenza. Nella lezione universitaria tenuta in cattedra non si può far parlare l'origine stessa. È sufficiente se questa viene resa lontanamente intuibile.

Oggi vorrei riassumere il senso di queste lezioni chiedendomi quali conseguenze possa avere oggi questo modo di pensare, cioè la filosofia, per la nostra situazione spirituale e reale.

Le cifre sono il linguaggio della realtà della trascendenza e non la trascendenza stessa. Esse sono in sospenso, ambigue, e non universalmente valide. Il loro linguaggio non è percepibile dal nostro intelletto ma soltanto da noi come esistenza possibile.

Nell'esposizione storica le cifre divengono un cumulo di fantasie ed illusioni esteriormente ordinate secondo vari punti di vista. Nella riflessione filosofica, invece, alla quale servono queste esposizioni storiche, noi stessi possiamo prepararci o ricordarci mediante un agire interiore che si compie nel pensiero di tali cifre. Soltanto negli attimi di volta in volta unici della storia dove si ha un originario accertarsi e decidersi dell'esistenza, le cifre possono avere la loro forza veramente chiarificante.

La conoscenza scientifica moderna ci porta al possesso continuamente crescente del conoscere e del potere. Sotto l'influsso suggestivo di questi successi, l'intelletto acritico vede, in ciò che può conoscere e fare, tutto ciò che è. L'esistenza e la trascendenza non esistono per esso, sono un nulla, del quale ebbri filosofi parlano in incomprensibili costruzioni concettuali.

Quando l'intelletto acritico trasferisce il suo modo di conoscere e di

potere nel mondo sulla totalità del mondo, allora esso si forma una presunta immagine scientifica del mondo. La conseguenza è un disincantamento del mondo a causa proprio della superstizione scientifica.

Non esiste una immagine scientifica del mondo. Grazie alle scienze stesse abbiamo, per la prima volta nel corso della storia, chiarezza su questo punto. Un tempo, le immagini del mondo, capaci di dominare il pensiero di epoche intere, erano cifre meravigliose che ancor oggi hanno qualcosa da dirci. Invece la cosiddetta immagine moderna del mondo, fondata sul modo di pensare che è rappresentato in Cartesio che è il risultato di una filosofia quale pseudo scienza, non ha il carattere di una cifra per l'esistenza, ma quello di un apparato meccanico e dinamico per l'intelletto.

Il mondo nel quale scientificamente conosciamo e che nella sua totalità non può mai diventare per noi oggetto scientifico, è scisso per la conoscenza, comunque esso venga studiato sotto le idee di unità mediante un penetrare in esso che progredisce all'infinito. In una scientificità critica viviamo senza immagine del mondo. Dal punto di vista esistenziale abbiamo a disposizione tutte le possibili immagini del mondo nell'ambito del linguaggio ambiguo delle cifre.

Se un teologo riconosce una immagine moderna del mondo che non si può più annullare (dato che egli non distingue tra scienza e modo di pensare infatuato dalla scienza), egli può arrivare all'idea di demitizzare la fede biblica per eliminare le difficoltà dell'uomo moderno. Egli crede che si possa salvare quella parte della fede che rimane dopo la demitizzazione, cioè della fede nella storia della salvezza "testimoniata" nel Nuovo Testamento. La sua demitizzazione non viene portata sino in fondo, perché per un atto arbitrario della sua fede, la storia della salvezza non è un mito, cioè non è una cifra che ci impegna profondamente. Ma nel complesso, questa demitizzazione ci priva di tutto il mondo dei miti, cioè del mondo delle cifre in generale, e priva la nostra esistenza del linguaggio della trascendenza in tutta la sua ricchezza e nella sua molteplicità di significati.

Nella situazione del pensare scientifico critico da una parte e dell'infatuazione scientifica dall'altra, il compito è piuttosto quello di trasformare tutti i miti corporei in cifre, come linguaggio della trascendenza. La purezza della trascendenza, non macchiata dalla sua falsa realizzazione nella finitudine di spazio e tempo, diventa l'essere onnicomprensivo, silenzioso e preponderante, grazie al quale diveniamo noi stessi. Allora l'udire il linguaggio delle cifre non sarà un'illusione ma sarà un udire la realtà trascendente in molti linguaggi che s'incalzano a vicenda. Il mondo delle cifre è un ambito di lotta spirituale. In esso s'incontrano degli uomini che divengono se stessi. La loro comunicazione resta al fondo di movimenti che si manifestano

in cifre; e tutto ciò si esprime nuovamente nella cifra delle potenze. Ciò che l'uomo avverte nelle cifre, lo porta o alla sua nobiltà o alla sua bassezza. Quanto più profondamente il suo sguardo penetra nel fondamento, tanto più profondamente la rigenerazione risulta efficace a partire da esso stesso.

Con quanta più chiarezza ci orientiamo nel mondo, riconosciamo le cose nei loro ambiti quali universalmente valide e le facciamo progettando, tanto più chiaro, vero ed efficace diviene per noi l'Altro, che senza poter essere conosciuto in modo universalmente valido, porta la nostra vita verso lo slancio nell'assumere l'impegno più profondo.

La trasformazione della corporeità della trascendenza nel linguaggio delle cifre è soltanto un attimo nell'onnicomprensivo processo di chiarificazione della nostra ricerca della verità. Nei nostri atti di rappresentare, di pensare, di fare, di agire, di osservare, di cogliere, di lasciare e di abbandonarci vogliamo nello stesso tempo sapere che cosa in tal modo facciamo o sperimentiamo.

Nelle scienze definiamo l'accertamento critico come metodologico. Nella filosofia invece, che penetra con il pensiero tutto ciò che siamo, che possiamo essere e che facciamo, parliamo in senso ampio del nostro accertamento metodologico o della nostra coscienza metodologica.

Essa ci pone a distanza nei confronti di tutto ciò che pensiamo, che facciamo e che siamo. Ma solo se nello stesso tempo teniamo sempre questa distanza, allora in essa non solo ci liberiamo, ma diveniamo liberi, perché in forza del fondamento arriviamo al nostro compimento. Allora ci immergiamo con più purezza e decisione in ciò da cui ci distanziamo. Raggiungiamo la piena identità con noi stessi se in questo modo arriviamo alla veridicità su noi stessi e su ciò che facciamo.

Ciò che viene soltanto pensato, senza mostrarsi nel suo modo di essere pensato, ha avuto la sua fioritura come invenzione dello spirito, però ha dovuto agire inavvertitamente in molti sensi. Così pure, ciò che si è fatto senza averne coscienza può essere grande ed ammirevole nella sua immediatezza, ma a causa della sua fama ha portato su strade buone come anche su strade cattive.

Soltanto nella riflessione su ciò che è stato pensato, che pensando è stato fatto e diventato azione, soltanto grazie al chiarimento del senso del valore di ciò che diciamo ed udiamo, diveniamo veridici in senso filosofico. Allora ci liberiamo da tutto ciò che si è ritenuto ovvio e che non stato mai messo in questione, e così pure dall'"affermare fermamente", dal pensare dittatoriale in decisioni autoritarie nonché dalla coercitività della costruzione logica, dei cui presupposti non siamo divenuti consapevoli. Ci liberiamo da tutte le categorie

determinate, dalla catena del linguaggio, dalla sottomissione ai propri pensieri e diveniamo padroni dei nostri pensieri.

Ma la rinuncia alla realizzazione delle cifre nella corporeità della trascendenza, l'esser sospeso di tutte le cifre, il distanziarsi nella coscienza metodologica hanno forse la conseguenza che non possiamo più esistere credendo?

Se cessa la corporeità del divino, ma poi le cifre non vengono più intese seriamente come linguaggio della trascendenza e non chiarificano più lo spazio dell'esistenza; se la liberazione dalla corporeità sensibilmente inquietante o sensibilmente rassicurante non ha come conseguenza il compimento della libertà in forza del rapporto con la trascendenza; se invece con la corporeità va perduta anche la realtà della trascendenza; se nell'onnicomprendente coscienza metodologica che ci distanzia dal proprio pensare che così diviene trasparente, cessa anche la dimensione ovvia messa in questione; se questa ci stacca dalla nostra partecipazione e ci lascia soltanto una vita limitata al discutere sulle cose e sui metodi e al continuo giudicare; se la distanza riflettente con la sua veracità ci porta ad un invincibile stato di vertigine; se con la riflessione viene consumata la nostra sostanza; se si tiene conto di tutto ciò, ha allora la liberazione portato alla libertà?

No, la moderna liberazione non ci ha affatto ancora resi liberi. Essa è la possibilità di giungere alla libertà ma non già il suo possesso.

La liberazione più radicale che conosciamo può, a quanto pare, annientare la libertà nell'uomo. La conseguenza non è forse il vuoto, il nulla? Oppure porta questa via ad un nuovo compimento, grazie al quale diveniamo noi stessi? Il disincantamento del mondo conoscibile ha come conseguenza anche lo spegnersi di ogni fede pensante? Oppure la fede stessa ne ricava una forma nuova?

Posto che solo pochi sono oggi destinati ad essere compartecipi di ciò, allora tutto questo non è sufficiente. Infatti, anche se il fondamento di tutte le cose umane sta nell'essere e nell'agire del singolo, esse vengono però determinate dall'insieme degli uomini, dalle situazioni sociali, dalla politica e dalla storia. Ogni singolo uomo vive tra i miliardi di uomini della popolazione mondiale, ed ognuno di questi è un singolo. Per noi sono comunemente valide le seguenti considerazioni. Dalla situazione conoscitiva sviluppatasi a causa delle scienze non c'è via d'uscita. Ma ciò che è diffuso come superstizione scientifica, come presunta filosofia illuministica, come convenzione di fede ecclesiale, non è una situazione inevitabile, ma è essa stessa aperta ad una chiarificazione, ad un mutamento e ad un annullamento.

Anche la situazione esistenziale, che con una rapidità enormemente crescente continua a trasformarsi a causa della scienza e

della tecnica, è altrettanto inevitabile. Ma dipende dall'uomo stesso il modo in cui egli struttura tale situazione quale singolo e nella volontà collettiva.

Le conseguenze spirituali ed esistenziali della nostra moderna liberazione sono ambigue. O la liberazione, partendo dall'origine sempre presente dell'uomo, porta all'essere se stesso che crea la libertà, oppure essa, partendo dalla debolezza esistenziale del nichilismo, che sorge dalla superstizione scientifica e dalla sopraffazione tecnica, porta alla totale rovina della non libertà dominata dalla dimensione razionale. Infatti, quando la maggior parte dei singoli, divenuti privi di resistenza a causa della liberazione, vengono a trovarsi nella dimenticanza della libertà, allora essi tenderanno piuttosto ciecamente ed ignari verso il dominio totale dell'apparato funzionale del terrorismo.

Che cosa il futuro ci porti non si rivela a nessuna conoscenza, se essa si limita ad osservare passivamente il corso politico sociologico o la realtà dell'uomo così com'è. E non si rivela nemmeno nel caso che decidessimo astrattamente di riferirci a ciò che egli dovrebbe essere. Infatti, chi non vede le realtà, viene a trovarsi con la sua decisione nel vuoto. Chi invece non sperimenta la libertà della decisione come fattore decisivo, cade nella schiavitù di realtà ritenute o no come tali. Che cosa sia la realtà, è proprio questa la questione essenziale.

Noi uomini non abbiamo alcuna possibilità senza veracità. La verità non permette mezze misure. Lo avvertiamo in modo quasi tangibile nell'attuale situazione del mondo.

Se è possibile trovare il senso della vita soltanto nel potere basato sulla violenza, e se è possibile manipolare tutte le cose, i pensieri, le rappresentazioni, i contenuti di fede ed i desideri, per assoggettarli alla violenza; se l'esistenza è basata sul principio della menzogna (con le espressioni: è vero ciò che è a vantaggio del popolo, dello stato, del comunismo), allora l'ultima verità che rimane è soltanto in quest'unico dominio violento, incondizionato ed illimitato.

Se invece la verità è in quel potere che si serve della forza soltanto al limite, cioè fintanto che tra gli uomini si deve domare la violenza mediante la forza (alla fine soltanto il domare i delinquenti da parte della polizia), allora questo potere basato sulla verità è inferiore solo fintanto che in se stesso cade ancora nella parziale menzogna, nell'occultamento e con ciò nelle mezze misure. In questo caso è superiore quasi a ragione, la violenza del dominio terroristico, che è veridico verso se stesso e che in sé non è bugiardo ma dice bugie senza aver scrupoli.

E' come se oggi proprio la minaccia della situazione più estrema cioè dell'unione tra menzogna e potere totale nell'apparato coercitivo della violenza organizzata, debba portare l'uomo all'autoaffermazione

mediante una perfetta veracità senza riserve, oppure come se in caso di fallimento della veracità, ciò significhi la condanna a morte dell'uomo stesso.

Ogni uomo collabora nella decisione mediante la sua veracità e non-veracità, mediante il suo agire e non agire, per quanto esigua sia la sua importanza, quale singolo, riguardo al corso delle cose, più o meno quanto lo è la sua voce durante le elezioni.

Mentre la liberazione dalla corporeità ingannatrice della trascendenza può portarci ad udire il linguaggio delle cifre nella sua profondità dai molti sensi; mentre guadagniamo, grazie alla coscienza metodologica riflettente, la veracità nella distanza nei confronti delle cose e di noi stessi; mentre le realtà dell'epoca creano da una parte gli stati d'animo della rivolta e dall'altra la speranza ciecamente fiduciosa di felicità, la consapevolezza di un potere inaudito e di una totale debolezza, proprio allora sta sopra tutta la nostra esistenza, non già come cifra escatologica ma come realtà, la questione: continuerà l'umanità ancora a vivere?

Ci aiuta qui la filosofia? Sembra di no. Essa ci ha portato le liberazioni ma non la libertà.

Essa non può annunciare, non può indicare qualcosa di stabile, di assoluto, quale sostegno basato su una realtà del mondo. Rimane sul piano delle cifre sospese. Non c'è più, se si vuole essere sinceri, una filosofia profetica che possa possedere o insegnare il suo sapere mediante una comprensione razionale, affermando di essere l'unica verità capace di escluderne ogni altra.

Ciò che la filosofia vuole come prima ed ultima cosa è la verità, e dato che nessuno la possiede, l'esigenza di veracità.

La filosofia ripone tutto nella verità, pur senza sapere prima che cosa essa sia. Di qui la questione che viene da sempre e di continuo riproposta e che ogni volta viene colta di nuovo in modo originario, cioè la questione che cosa sia propriamente la verità.

Filosofando crediamo che tutto ci porti sulla retta via se diventiamo veridici, e che senza veracità tutto sia corrotto e perduto. Lo sforzo illimitato di ricercare la verità è condizione del senso della vita. Tale sforzo esige la massima riflessione e tranquillità nella passione per la verità, la quale già nel fanatismo acritico per la verità diventa falsa e va perduta.

La verità sembra indifferente nei confronti di tutto ciò che noi chiamiamo felicità e dei nostri desideri. Essa può guardarci come dea raggianti che ci dà slancio, ma può avere anche il volto della Gorgone pietrificatrice.

Per essere veridici ci vuole coraggio. La filosofia insegna a non chiudere gli occhi dinanzi alla realtà estrema, e a rimaner saldi nel guardare.

Il fatto che l'uomo, e soltanto l'uomo, sia in grado di suicidarsi, con una decisione limpida e pura, senza essere turbato da emozioni, ma rimanendo fedele a se stesso, ha una sua dignità.

Tutti i dispotismi, tutte le chiese, tutti i poteri esercitati dagli uomini su altri uomini hanno esecrato il suicidio: con esso veniva infatti testimoniata la libertà del singolo, dell'uomo come uomo che si sottrae all'oppressione e alla sofferenza che annienta. L'essere disposti al suicidio rende liberi.

Il suicida ha superato il confine dinanzi al quale poniamo le nostre domande ma dove alla fine ci fermiamo silenziosi e pieni di rispetto.

Di fronte alla dignità che sta nella facoltà di dare a se stessi la morte dinanzi alla realtà estrema, sta quell'altra dignità che per nessuna infamia o ingiuria, per nessuna sofferenza subita, per quanto sia orribile, può essere tolta all'uomo. Questa diversa dignità "priva di dignità" è capace di rendere manifesto ciò che noi uomini autenticamente siamo e possiamo essere, per riconoscere la nostra non veracità. Sto parlando dell'uomo Gesù, non della cifra Cristo.

In base alla sua fede e al legame con il Dio dei suoi padri, Gesù considerava il mondo come non essenziale, come lo considerava verso la fine anche Geremia. Gesù non amava né odiava il mondo, ma amava in esso. In questo amore egli sollevò gli uomini che sembravano perduti. In virtù dell'amore, la legge e la morale vennero annullate nel compimento dell'uomo legato a Dio.

La pretesa del momento sommo che dovrebbe essere possibile all'uomo ma che nella realtà non è possibile, cioè la pretesa di essere perfetti come è perfetto il Padre nei cieli, rende manifesta a noi uomini la nostra insufficienza ed il nostro fallimento. In base al metro qui eletto dobbiamo riconoscere i nostri continui adeguamenti e la nostra mediocrità. Non è in questione soltanto la nostra cattiveria, ma la nostra vita morale, condotta con buona volontà.

Se nella volontà per il compito finito nel mondo che ci è stato conferito, non solo trasgrediamo di fatto le pretese di Gesù, ma coscientemente non le vogliamo soddisfare; se, in contrasto con la natura di Gesù, cerchiamo di resistere al male con la lotta, contrapponendo la forza alla forza, invocando i tribunali, desiderando una vita ordinata nella famiglia e nella comunità, non possiamo però sottrarci in una nostra sincera decisione al metro che Gesù ha portato nell'Occidente. Dato che sappiamo che non viviamo e non vogliamo vivere come lui, non ci è concessa la sicura contentezza di noi stessi e nemmeno l'orgoglio. Abbiamo gettato uno sguardo là dove pure tutto il nostro modo di vivere è messo in questione. Gesù è il più grande rivoluzionario dell'anima.

Gesù ha reso manifesto che la vita di un uomo incondizionatamente veridica, pura, fondata sull'amore, aliena ad ogni

compromesso, può venire annientata dalla realtà del mondo. Un tale uomo non viene tollerato dal mondo.

Gesù ha sofferto in stato di piena coscienza l'abbandono da parte di tutti gli uomini, la totale opposizione del mondo, la più orribile morte fisica. Egli non ha eliminato con le parole l'infinito dolore, ma nella sua pena estrema ha gridato, come uomo veridico, appeso alla croce, le grandi parole ebraiche, piene di fede: "Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?". Si compie forse nel naufragio e nella morte ciò che un vero uomo può sperimentare ed essere?

Nella loro esperienza di Dio, gli Ebrei hanno posto il fondamento per l'Occidente, fino ad oggi. La loro Bibbia è la nostra. Essa è stata ampliata da Ebrei, i quali dopo la crocifissione di Gesù, che essi credevano fosse il Cristo, hanno aggiunto una piccola appendice, cioè il Nuovo Testamento. Questa appendice contiene quella cosa infinitamente preziosa, cioè la storia tramandata dell'uomo Gesù.

Forse tra i meriti delle chiese che sono grandi, nonostante tutto il male che nel corso dei secoli hanno fatto e provocato, il più grande è quello di aver impresso nella fede, nel pensare e nell'interpretare dell'Occidente la Bibbia, tutta la Bibbia, cioè l'Antico e il Nuovo Testamento?

Le chiese portavano con sé il fuoco che prorompe sempre di nuovo dalle loro incrostazioni, convenzioni e concessioni. Grazie a Gesù viene alla luce ciò che le chiese occultano, mentre sembra che si fondino su di lui. Cioè la questione posta al destino e alla possibilità dell'uomo, che grazie alla stessa esistenza di Gesù ha acquistato in base al legame con Dio una profondità mai raggiunta; e tale questione è posta mediante la realizzazione di un uomo che è stato capace di dire ciò che voleva, credeva, pretendeva, e ciò che viveva e soffriva.

Per Gesù, l'ultimo dei profeti ebrei, ai quali era legato, vennero meno sia l'idea nazionale, sia l'idea della legge, sia l'organizzazione di chiese e riti, sia le teologie.

Gli Ebrei, che soffrirono infinitamente per l'ingiustizia e le crudeltà subite; che sempre di nuovo sono stati perseguitati ed uccisi; ma che in alleanza con Dio si sono sempre affermati almeno in gruppi residui, e ciò in forza della loro fede; questi Ebrei, vero miracolo della storia, hanno prodotto in Gesù la loro grande figura umana che quasi li rappresenta, e che ad un tempo è un segno del destino umano e del destino ebraico: a questa altezza ha potuto giungere un uomo.

Ci sono dei teologi che insistono sul fatto che Gesù abbia camminato sulle onde del lago, che abbia trasformato l'acqua in vino, che sia risorto con il corpo dalla morte e che, come risorto, si sia mostrato corporeamente, annunciando la buona novella. Questi teologi si volgono pieni d'ira verso di noi che, come essi dicono, impoveriamo Dio quando neghiamo che simili fatti possano essere

oggetto di fede.

Non vale forse il contrario? Non è questo insistere sulla corporeità di ciò che semplicemente non può essere corporeo, questa professione di un dogma che tosto si stabilisce, l'impoverimento della realtà dell'uomo come tale?

Si tratta forse nel sorgere della fede che dogmaticamente si professa di una fondamentale mancanza di critica, per noi quasi impossibile a capirsi, che in seguito non può reggersi senza una non veracità?

Lo stato di quiete raggiunto grazie alla stabilità di una tale fede dogmaticamente determinata è forse un impoverimento che annulla l'immensa serietà della fede biblica?

Si tratta appunto di un impoverimento se ci si sottrae alle situazioni limite irrevocabili. Non è forse la fede dei discepoli ed apostoli che, dopo lo smarrimento della fine nella croce, ritennero Gesù come il Dio risorto corporeamente, e che posero sullo stesso piano di realtà Golgota e resurrezione quando concepirono la resurrezione quale risposta di Dio alla disperazione sofferta dinanzi alla croce; e precisamente, non è forse questa fede, se si è mutata in qualcosa di più di una lettura della cifra, divenuta pure una tentazione di fuggire dalle situazioni limite sperimentate di volta in volta da noi stessi, per rifugiarsi nella rassicurante conoscenza di fede e per trovare in questa lo stato di quiete?

Ma che cosa dobbiamo dire della filosofia che da quei credenti doveva essere respinta come non valida? Essa libera l'uomo. Ma si pone ancora la questione: porta essa a compimento la sua libertà?

Ogni pensiero essenziale della filosofia tende oltre se stesso, verso la realtà esistenziale che compie il senso dei filosofare e che si avvera soltanto là dove non è più possibile incontrarlo quale contenuto oggettivo di un'asserzione.

Il filosofare ha, per così dire, due ali; l'una batte nello sforzo del pensare comunicabile, cioè nella dottrina di una dimensione universale; l'altra batte con un tale pensare nell'esistenza del singolo. Soltanto le due ali insieme arrivano allo slancio.

Nella riflessione di un'assimilazione pensante si acquista chiarezza per ciò che solo nella prassi di vita possiede realtà esistenziale.

La filosofia conduce là dove ogni singolo viene donato a se stesso, e ciò non grazie alla filosofia ma grazie alla trascendenza, e là dove il singolo decide mediante la sua esistenza.

Chi ha attinto una volta alla fonte della filosofia, non può più farne a meno. La sua visione può aiutare persino nel caso che io rimanga assente a me stesso. Infatti, grazie ad essa so sempre ciò che è possibile. La filosofia mi ha insegnato la pazienza e la modestia, e sono tuttavia di continuo spronato da essa all'attività ed a prepararmi e

ricordarmi con l'aiuto del pensiero.

Ma non viene chiesto troppo all'uomo, se egli deve avvertire con purezza nel linguaggio delle cifre sospese quella profondità prodotta un tempo dalla corporeità sensibile della trascendenza?

Così pure, se egli, nelle questioni che si distanziano e che esaminano se vi sia mai veracità, deve stare ora più che mai nella sostanza dell'autenticamente reale?

Ed ancora, non viene chiesto troppo all'uomo, se il corso degli avvenimenti reali pone l'uomo, assieme a tutti gli altri, dinanzi all'alternativa o di lasciare dietro di sé un globo terrestre privo di vita, come un granello di polvere nell'universo, oppure di diventare uomini autentici, capaci di vivere veramente insieme la propria sorte comune e di impedire quella fine?

Se tutto questo è una richiesta troppo alta per l'uomo, ciò avviene a causa della situazione spirituale e reale in cui lo hanno condotto il suo proprio pensare e fare, senza che egli lo volesse o lo prevedesse.

Colui che filosofa crede che debba essere possibile all'uomo adempiere alla fine quel compito dinanzi al quale un destino inesorabile lo ha posto grazie a se stesso.

Ma egli crede anche a una trascendenza che si manifesta in un naufragare che non è un semplice fallimento; e crede all'eternità senza tempo, alla quale apparteniamo ancora in questo naufragare, nella misura in cui giungiamo alla nostra esistenza e nella misura in cui amiamo.

La richiesta troppo alta è la forza di gravità che può schiacciare l'uomo o che può far scaturire tutte quelle forze dell'esistenza e della ragione per farlo uscire dall'assenza di peso di ciò che non ha valore. La filosofia è sempre stata ed è ancor oggi la rivoluzione del modo di pensare.

Ma dove l'uomo viene donato a se stesso, la filosofia è sostenuta dal grande amore per ciò che è presente, dalla gratitudine per poter vivere, e cioè di poter vivere oggi e non in un altro tempo. L'attimo è l'unica presenza dell'eterno, a differenza del fuggente momento presente che nel continuo scorrere si dilegua.

Ciò di cui non si può più parlare, ma nella cui direzione è possibile pensare e dal cui ambito tutta la filosofia riceve il suo contenuto, non esiste come oggetto e non si può esigere o raggiungere come scopo della volontà.

Il presente è quella dimensione semplice ed incomprensibile che è espressa nel verso medioevale citato nella prima lezione:

Vengo non so da dove, sono non so chi, morirò non so quando,
vado non so dove, mi meraviglio di essere contento.

La gaiezza e la letizia, se non sono soltanto la mera gioia di vivere propria della forza vitale e se non svaniscono assieme ad essa, ma se

invece possiedono la certezza dell'origine eterna, allora esse sono, finché viviamo, ancor sempre e sempre di nuovo possibili nella pienezza del presente.

Appendice

Il presente volumetto riproduce il testo delle ultime lezioni universitarie di Jaspers, tenute nel semestre estivo del 1961.

Come quasi tutte le sue lezioni universitarie (eccetto quelle dei primissimi anni), anche queste lezioni sono state esposte da Jaspers senza testo scritto. Ciò gli è stato possibile grazie ad una triplice preparazione:

1. Egli collegava il suo insegnamento universitario sempre alla redazione di un libro, e questo per motivi di economia di lavoro. Nel 1960 era apparso, nel volume in onore di Heinrich Barth (*Philosophie und christliche Existenz*, a cura di Gerhard Huber, Basel Stuttgart), il suo saggio *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offentbarung* (pp.1 92). Non essendone soddisfatto, Jaspers lo elaborò ulteriormente: il risultato fu l'opera *Der philosophische Glaube angesichts der Offentbarung*, che apparve nel 1962. Le presenti lezioni abbozzano a grandi linee i temi di tutta l'opera e sviluppano la sua parte quinta (La lotta nel regno delle cifre). Tale tematica viene svolta a partire dall'ultimo paragrafo della prima lezione.

2. Per ogni lezione egli preparava molti appunti, che per lo più usava durante le lezioni soltanto per documentare le citazioni.

3. Prima di ogni lezione, egli si ritirava per una o due ore, per riflettere sull'argomento e sullo svolgimento della lezione.

Basandosi su questa vasta preparazione, Jaspers si affidava, per la riuscita delle singole lezioni, al caso. Egli avrebbe considerato la semplice lettura del manoscritto come un abbandonare l'immediata riflessione filosofica. La filosofia era per Jaspers sempre in statu nascendi, oppure non era già più tale. Basandosi su Kant, egli ha dato una nuova interpretazione dell'espressione: "Non si può insegnare la filosofia, ma soltanto il filosofare", e ciò doveva significare: non si debbono esporre dei pensieri, ma si deve entrare con la propria mente nel processo del pensare e farvi partecipare gli uditori.

Il testo delle lezioni è stato registrato dallo studente Noboru Hosoo. Questi ha steso di volta in volta dopo le singole lezioni una trascrizione, con l'impegno di non intervenire levigando lo stile o correggendo eventuali errori, ma di mettere agli atti il testo integralmente. Questa trascrizione sta a base del nostro testo. Soltanto

la lezione ottava è stata, sempre in base a detta trascrizione, elaborata successivamente da Jaspers per renderla stilisticamente adatta per la stampa. Tale versione perfezionata è apparsa nel 1961 nella "National Zeitung" (n. 323, 16 luglio). Invece il testo della lezione conclusiva nella sua versione più immediata è stato pubblicato nel frattempo nel Festschrift in onore di Oskar Hammelsheck (Der Glaube der Gemeinde und die mündige Welt, a cura di H. Horn e H. Kittel, München 1969, 141-151). Noi abbiamo riportato la versione redatta da Jaspers stesso. È stato inevitabile ritoccare qua e là le prime sette lezioni. Oltre ad una ristrutturazione sintattica, spesso fatta ex novo, si sono rese necessarie delle correzioni, per lo più di natura grammaticale. Il principio del lavoro redazionale è stato questo: il fine non poteva essere quello di immortalare evidenti errori o passi che mancavano indubbiamente di chiarezza; ma nella misura in cui il discorso nella sua esposizione immediata era comprensibile, esso non doveva assolutamente essere toccato nella sua propria melodia linguistica e nella sua sintassi. Il fascino particolare di questo ciclo di lezioni, che sono forse le uniche per le quali è possibile la stampa, non sta nel fatto che esse forniscano nuove informazioni. Ciò che vi è espresso è contenuto, per quanto riguarda gli argomenti, nella tarda opera di Jaspers sulla filosofia della religione. Ma in queste lezioni è viva una maggior immediatezza. Esse rendono partecipe il lettore del processo del conoscere, grazie al quale soltanto sorge la filosofia, e precisamente non già come un composto monologo di uno studioso e sapiente, ma come un continuo penetrare che ha luogo secondo un procedere a spirale, in un ambito che si può interrogare all'infinito ma sul quale non si può dare una risposta univoca. L'insistenza di tale domandare e nello stesso tempo l'interrogare pure lo stesso domandare, presuppongono un coraggio di fronte ad un compito smisurato, per il quale la verità non è qualcosa di oggettivo e non si presenta in una dimensione scritta, ma si apre in una dimensione di essere sospesa e si sottrae ad ogni tentativo di abbracciarla come qualcosa di tangibile. Un tale pensare è uno scandalo sia per la teologia positiva, sia per le scienze che però non nega. Esso ci porta in quello spazio austero dove dobbiamo resistere al domandare, al non sapere e al deciderci.

Basilea, 15 gennaio 1970.

Hans Saner

Le cifre come linguaggio dell'esistenza possibile

di Giorgio Penzo

1. Questi otto saggi raccolti sotto il titolo *Cifre della trascendenza* rappresentano il testo delle ultime lezioni universitarie tenute da Jaspers nel semestre estivo del 1961 a Basilea. Non si tratta di tematiche nuove ma soltanto di un ulteriore chiarimento dei tratti fondamentali del suo filosofare che si propone di mettere a fuoco la dimensione autentica dell'esistenza dell'uomo. Sono temi che si trovano già abbozzati nel primo scritto tipicamente filosofico di Jaspers, del 1931, *La situazione spirituale del tempo*, e che vengono ripresi e trattati in modo sistematico nella sua opera filosofica fondamentale in tre volumi dal titolo *Filosofia*, del 1932. Si nota tuttavia come in queste sue ultime lezioni universitarie Jaspers sia sempre più tormentato dal problema del fondamento della dimensione etica, che viene chiarito nell'orizzonte della trascendenza. Si avverte pure come in questo contesto problematico Jaspers sottolinei la problematica del sacro in generale ed in particolare quella della Sacra Scrittura. Egli deve questa sensibilità anche alla sua amata moglie Gertrude, che era ebrea. Si può così vedere come in queste lezioni della maturità Jaspers approfondisca da una parte il problema del male e delle cifre che sorgono di fronte a tale problema e dall'altra approfondisca la dimensione esistenziale del sacro, del divino e pure quella del Dio degli Ebrei e dei cristiani.

Di qui l'importanza che assume sempre più il problema del rapporto tra la fede filosofica, che rappresenta lo stesso filosofare di Jaspers, e la fede nella rivelazione. Lo scolaro di Jaspers, Hans Saner, che ha il merito di aver raccolto e curato l'edizione di queste lezioni, nota nella sua breve appendice che il pensare di Jaspers costituisce uno scandalo sia per la scienza che per la teologia positiva. In realtà si tratta sempre dello stesso problema, poiché Jaspers mette in rilievo la distinzione tra il suo pensare filosofico e quello teologico solo là dove la problematica teologica si presenta con le stesse caratteristiche di quella scientifica. Il rapporto tra filosofia e teologia si configura come un aspetto del problema più vasto, sempre a livello di fondamento,

che riveste il rapporto tra filosofia e scienza.

Nel chiarire questa problematica Jaspers sostiene la tesi che, se la conoscenza scientifica è indispensabile nell'ambito del filosofare, essa è però del tutto indipendente dalla verità filosofica. Il compito della filosofia consiste nel cogliere i limiti della conoscenza scientifica proprio nel fatto che la scienza non può dare spiegazione del perché dell'esistenza umana. Ciò comporta che l'atto del comprendere impedisce che la spiegazione di un determinato fenomeno divenga totalizzante. Viene messo in luce così un rapporto a livello di fondamento tra spiegare, momento costitutivo del conoscere scientifico, e comprendere, momento costitutivo del pensare filosofico. I momenti dello spiegare (*Erklären*) e del comprendere (*Verstehen*) costituiscono nel loro rapporto intrinseco ciò che Jaspers denomina come "coscienza metodologica". Questa, che vale sia per il discorso filosofico che per quello scientifico, designa in fondo un determinato modo di porsi di fronte alla realtà. Si tratta di un modo essenzialmente problematico. Alla coscienza metodologica Jaspers oppone quell'atteggiamento tipico della "dogmatica dell'essere", dove viene meno appunto l'atteggiamento problematico. Il rapporto tra coscienza metodologica e dogmatica dell'essere rappresenta ciò che Jaspers denomina come "filosofia critica". Con questa espressione Jaspers non intende porre il suo pensare accanto ad altri, ma vuole solo chiarire il modo "critico" di portare avanti il discorso filosofico che si trova appunto in una dialettica polare tra il momento della coscienza metodologica e quello della dogmatica dell'essere.

2. Karl Jaspers nasce a Oldenburg in Germania il 23 febbraio 1883 e muore a Basilea in Svizzera il 26 febbraio 1969. Assieme a M. Heidegger (1889 1976), Jaspers può essere considerato tra i più grandi pensatori del nostro secolo. Tutti e due sono i teorici principali della filosofia dell'esistenza, i cui precursori più significativi sono Kierkegaard, Nietzsche e sotto alcuni aspetti pure Stirner. Jaspers e Heidegger mostrano una certa perplessità nel definire il loro filosofare come filosofia dell'esistenza, poiché questa espressione poteva essere confusa con quella di esistenzialismo. Per questo motivo Jaspers preferisce l'espressione di "filosofia della ragione". Nel suo continuo tentativo di superare i limiti dell'intelletto, la ragione rappresenta il fondamento ultimo cui si rifà la dimensione dell'esistenza. Come nel pensiero di Heidegger, pure in quello di Jaspers l'esistenza viene ricondotta sempre vicino al suo fondamento, che è dato dall'orizzonte della trascendenza. Questa costituisce la stessa dimensione dell'essere. Se si esprime con il termine essere la dimensione autentica dell'esistenza, che è appunto quella aperta alla trascendenza, si può vedere come la dimensione dell'essere si confonda con quella della

trascendenza: l'essere è la stessa trascendenza.

La ragione rimane però in fondo sempre l'origine di ciò che si dice esistenza e trascendenza a livello di essere. La ragione si manifesta sotto due aspetti. Da una parte, nel suo rapporto con l'intelletto essa si mostra come il momento generale che conduce all'ordine e alla legge. Dall'altra, come continuo superamento del piano dell'intelletto, la ragione esprime in sé l'esigenza di violare questo ordine e questa legge per la stessa possibilità dell'esistere. La ragione si presenta così come quella forza anarchica, in senso ovviamente ontologico, che è ad un tempo alla base di ciò che è ordine e pure di ciò che supera continuamente ogni ordine stabilito. La ragione è ciò che segna il limite tra scienza e filosofia ed è quindi il fondamento in cui viene messa a fuoco la distinzione tra i due ambiti.

A differenza di Heidegger, Jaspers non è solo un grande filosofico ma pure uno scienziato. La sua "psicologia comprensiva", che viene messa in luce nella sua prima grande opera, *Psicopatologia generale*, rimane classica come è classica la sociologia comprensiva di M. Weber (1864-1920), che Jaspers ritiene l'uomo più significativo del suo tempo. Come Heidegger, pure Jaspers insegna nel periodo del trionfo del nazionalsocialismo. Ma a differenza di Heidegger, Jaspers mantiene sempre un atteggiamento estremamente critico nei confronti di tale cultura. Cresciuto in una famiglia laico liberale, Jaspers fa proprio l'insegnamento del padre, che lo aveva educato ad essere se stesso e ad agire sempre secondo ragione. Così si spiega pure perché egli non si pieghi alle pressioni del nazionalsocialismo e perché alla fine di tale dittatura contesti anche la nuova Repubblica Federale, che a suo avviso non avrebbe compreso il senso ultimo di un agire liberale secondo coscienza. Dopo aver seguito per alcuni semestri gli studi di giurisprudenza, nel 1908 si laurea in medicina a Heidelberg, entrando subito dopo come assistente volontario nella clinica psichiatrica di Heidelberg. Nel 1913 pubblica la *Psicopatologia generale*, con la quale ottiene la libera docenza nella facoltà filosofica, dopo aver rinunciato per ragioni di salute alla direzione della clinica psichiatrica che gli era stata offerta. Segue nel 1919 un'opera che non è soltanto scientifica ma pure filosofica, *Psicologia delle visioni del mondo*. Grazie ad essa ottiene nel 1921 la cattedra di filosofia, sempre a Heidelberg dove insegna ininterrottamente fino al 1937, anno in cui viene destituito perché aveva sposato un'ebrea. Soltanto nel 1945 può riprendere l'insegnamento, impegnandosi attivamente per un rinnovamento della situazione sociale e politica della Germania. Subito dopo la guerra pubblica una serie di scritti politici non privi di spunti polemici, nei quali richiama tutto il popolo tedesco a riconoscere la propria colpa. Quando si accorge di essersi illuso, Jaspers abbandona Heidelberg per Basilea, dove insegna fino al 1961.

3. Tra gli scritti politici sono significative le lezioni che tiene nel semestre invernale del 1945 e 1946 sulla situazione spirituale della Germania di quel tempo, che vengono pubblicate nel 1946 sotto il titolo *Die Schuldfrage* (La questione della colpevolezza). L'edizione italiana porta il titolo, accettato dall'autore, *La colpa della Germania*. In realtà, il titolo originale, *Die Schuldfrage*, sottolinea la dimensione filosofico teologica della colpa. In queste lezioni, infatti, Jaspers si presenta al popolo tedesco come un nuovo profeta biblico che dopo la catastrofe della guerra richiama tutto il suo popolo a riflettere sulle sue colpe. Il problema della colpevolezza viene chiarito alla luce del problema della libertà. Ci si può liberare dalla colpa solo grazie a una trasformazione interiore e non in forza di nuove concezioni ideologiche che avrebbero il compito di sostituire le ideologie passate con altre ideologie. Jaspers parla di via della purificazione che come filosofo dell'esistenza vede nell'orizzonte dell'uomo come tale e quindi nell'orizzonte della ragione. A riguardo è degno di nota lo scritto del 1958, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, che porta Jaspers a riflessioni generali sul destino dell'uomo e a considerazioni affini sulla Sacra Scrittura.

È significativo nello scritto del 1956, *Dove va la Repubblica Federale?*, l'inizio del cap. IV dal titolo "La scelta di fondo", dove Jaspers parla della rivoluzione. Egli condanna la rivoluzione violenta, non solo quella dal basso ma soprattutto quella dall'alto. Anzi, quest'ultima sarebbe quella più pericolosa per il popolo tedesco, come si è potuto vedere nel 1933 e come potrebbe essere ancora provocata da una legge di emergenza. A questi due aspetti della rivoluzione egli oppone la rivoluzione legittima, che partirebbe dal basso senza violenza, come possono essere lo sciopero politico e in genere la protesta di massa. Questa rivoluzione però presuppone secondo Jaspers la rivoluzione autentica, tipica del modo di pensare che non vuole alcuna violenza ma che cerca solo di convincere.

Queste sono delle riflessioni che a mio avviso richiamano da vicino la problematica stirneriana sulla rivolta. In fondo si tratta della rivolta che riguarda l'esistenza dell'uomo di fronte al suo fondamento. Solo se si tiene presente questa problematica, che investe il destino stesso dell'uomo, si può capire il senso profondo che Jaspers dà alla sua espressione di sovra politica, che richiama l'espressione nietzscheana di sovra storia. La realtà di tale "sovra" insito nel concetto di sovra politico è data soltanto dalla ragione. Di qui il rapporto intrinseco tra politica come sovra politica e la dimensione della trascendenza. Su questo terreno è possibile mettere a fuoco il rapporto autentico tra autorità e libertà, che si allarga dal campo politico ad altri campi, tra i quali quello pedagogico e in particolare quello teologico. La

problematica teologica, che nel pensiero jaspersiano diventa sempre più fondamentale, viene messa a fuoco nel tipico rapporto tra fede filosofica e fede nella rivelazione o, in senso generale, fede teologica.

4. Con l'espressione "fede filosofica" Jaspers definisce il suo tipico filosofare. Questo viene chiarito non solo nella sua opera fondamentale già citata, *Filosofia*, ma pure in altre opere successive, tra le quali *Della verità* (1947) e *La fede filosofica* (1948). Nella sua particolare impostazione filosofica Jaspers non intende eliminare la metafisica come tale ma vuole soltanto superare quella tipica del pensiero occidentale cristiano. Non a caso, il terzo volume di *Filosofia* porta il titolo di "Metafisica". Il pensiero metafisico tradizionale dai Greci a Hegel si fonda su una trascendenza che ha in sé il carattere di una oggettività universale. La nuova impostazione metafisica, che fa proprie le lezioni di Kant, di Kierkegaard e soprattutto di Nietzsche, intende mettere in luce un nuovo orizzonte di trascendenza, legata al concetto esistenziale del singolo.

In questo contesto, l'orizzonte di trascendenza collima con quello di possibilità che il singolo non può mai esaurire. Non si tratta di possibilità a livello di conoscere, che ha sempre di fronte l'oggetto, ma di possibilità a livello di essere. La possibilità passa dal momento gnoseologico a quello ontologico appunto quando l'esistenza è aperta alla trascendenza. Si capisce così perché Jaspers consideri l'esistenza sotto due aspetti: un'esistenza come mero esistere fattuale e un'esistenza aperta alla trascendenza. Per indicare il primo aspetto, che esprime il momento inautentico dell'esistenza, Jaspers usa l'espressione di filosofare esistenziale (existential), mentre per indicare il secondo aspetto, che esprime il momento autentico dell'esistenza, egli usa l'espressione di filosofare esistentivo (existentiell).

Nel filosofare aperto alla trascendenza la possibilità designa ciò che è oltre l'aspetto determinato, aprendo così lo spazio della realtà del non oggetto o meglio del nulla. In tal modo, come in Stirner, in Nietzsche e in Heidegger, pure in Jaspers la problematica del nichilismo diventa fondamentale. Tale dimensione di essere oltre esprime l'atto di un continuo superamento. Nello scritto *La situazione spirituale del nostro tempo* si legge che la filosofia dell'esistenza è la filosofia dell'essere uomo che "procede pure oltre l'uomo". Questa espressione si trova già in *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche, là dove Zarathustra annuncia il super uomo come "qualcosa che deve essere superato". Il super uomo esprime la dimensione di trascendenza. Si può così vedere quanto siano problematiche ed errate quelle interpretazioni del super uomo in chiave di tiranno e ancora peggio in chiave di profeta del nazionalsocialismo che sono state date nella prima metà del nostro secolo. Ritengo che nel pensiero jaspersiano

Nietzsche abbia avuto un ruolo molto più importante di quanto Jaspers stesso abbia esplicitamente riconosciuto nel suo ampio studio Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare (1936) e nel breve studio Nietzsche e il cristianesimo (1946). È sufficiente ricordare la tematica della comunicazione e quella dell'assimilazione che senza dubbio derivano in parte da Nietzsche.

Per indicare l'atto di portare l'esistenza di fronte alla trascendenza Jaspers usa l'espressione di "chiarimento dell'esistenza". Il chiarire rappresenta la tipica attività della ragione, grazie alla quale nell'esistenza traspare l'orizzonte della trascendenza. Tale orizzonte si configura in Jaspers in modo più articolato rispetto a Heidegger, dato che in esso viene messa in luce una serie di piani che si intrecciano tra loro. Così, l'uomo come Dasein è legato al mondo, come coscienza universale è legato alla scienza, come spirito è legato a un universo di idee e di forme, e solo come esistenza propriamente detta è legato alla trascendenza, anche se Dasein, mondo, coscienza universale e spirito costituiscono il terreno grazie al quale l'esistenza prende l'avvio verso la trascendenza. La ragione (Vernunft), piuttosto che luogo di disvelamento come in Heidegger, diventa in Jaspers un processo instancabile che si configura nel ruolo di legare continuamente i vari piani della trascendenza. Questo continuo superamento implica la coscienza della dimensione del limite o del "naufragio". L'esistere come un trascendere continuo di oggetto in oggetto si trova di fronte all'onnicomprensivo, nel cui ambito si assiste alla trasparenza dell'oggetto ed è possibile quindi superare la stessa divisione tra soggetto e oggetto. L'aver coscienza del carattere onnicomprensivo dell'essere significa superare l'orizzonte ancora razionalistico del conoscere per quello del pensare. Il conoscere procede per categorie e rimane a livello scientifico, mentre il pensare apre lo spazio per un conoscere non oggettivo. Ciò implica che l'esistenza o l'essere non è mai una realtà data nel mondo ma è una realtà sempre possibile.

L'esistenza possibile, che viene messa in luce nell'orizzonte del pensare, avrà un suo linguaggio che ovviamente non può collimare del tutto con il linguaggio del conoscere. Il linguaggio del pensare, anche se implica quello del conoscere, lo supera di continuo proprio a livello di essenza. Si tratta di un tipico linguaggio non oggettivo, non determinato e non determinabile. Il che comporta secondo Jaspers che il linguaggio che ci è stato tramandato, proprio della cultura mitica, della cultura metafisica e di quella teologica può essere considerato come la storia dell'errore umano. Tale linguaggio dell'esistenza possibile e quindi della trascendenza è detto da Jaspers cifra. Sulla problematica della cifra Jaspers ritorna di continuo. In particolare, oltre al presente scritto, Cifre della trascendenza, Jaspers aveva già dedicato alla cifra un lungo capitolo nel terzo volume di Filosofia e

così pure aveva concluso l'altra sua grande opera teoretica *Della verità* proprio con un ampio paragrafo sulla cifra. Questa è essenzialmente linguaggio; anzi, essa è un linguaggio simbolico (Chiffer, Symbol, Gleichnis). La cifra è più propriamente il linguaggio della trascendenza e quindi dell'essere, anche se essa è ben lontana dall'esprimere la dimensione della trascendenza. Questa è sempre oltre la cifra, il cui compito si restringe soltanto a quello di rendere presente la trascendenza. Di conseguenza, la cifra non può mai essere oggettivata. Ma se la cifra supera ogni oggettività, non rimane però in una dimensione vaga. Essa esprime una oggettività tutta particolare che Jaspers denomina come "oggettività metafisica". Nella cifra viene colta la realtà come "confine" o meglio come "situazione di confine". Tra le varie descrizioni che Jaspers dà della cifra si legge che essa è "il divenire oggetto di ciò che è in sé non oggetto".

Mi sembra molto importante sottolineare che nella particolare esperienza metafisica della cifra ha luogo il superamento della metafisica tradizionale. In questa non viene messa in luce la dimensione dell'essere come confine ma viene tematizzata una duplice absolutezza: quella della trascendenza da una parte e quella del mondo dall'altra. Con la cifra viene superato questo duplice piano della realtà. Essa viene considerata in una unità più profonda, che trova il suo punto focale proprio nella realtà dell'individuo. In fondo, la cifra quale espressione della attività della ragione si rivela come un ulteriore arricchimento della stessa realtà. Se si considera infatti che il linguaggio della cifra viene messo in luce nella dimensione di confine e che in questa tipica realtà non viene eliminato il momento opaco del reale ma viene considerato nella sua trasparenza, si vede come il linguaggio della cifra non intende eliminare quello della tradizione ma soltanto sottoporlo alla dinamica esistenziale della interpretazione.

5. Viene così recuperato nel linguaggio della cifra tutta la vasta gamma del linguaggio della tradizione nelle sue diverse espressioni di linguaggio mitico, di linguaggio metafisico e di linguaggio teologico. Anzi, proprio nell'ambito della cifra viene riproposto in modo originale il rapporto tra la dimensione della fede filosofica e quella della fede teologica. Già nel suo ampio scritto filosofico del 1962, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Jaspers aveva cercato di chiarire quella complessa tematica teologica. Nel 1963 egli accetta di discutere alla radio con il teologo H. Zahrnt alcuni problemi di questa opera, che erano rimasti ancora aperti. Questo dialogo viene pubblicato nel 1963 con il titolo *Filosofia e fede nella rivelazione*. Del resto, già nel 1953 Jaspers aveva accettato l'invito da parte di alcuni teologi di manifestare la sua posizione nei confronti della demitizzazione di Bultmann. Si assiste a una vivace polemica tra i due

pensatori, che viene stampata nel 1954 nello scritto dal titolo La questione della demitizzazione. Una discussione con R. Bultmann.

Se si tiene presente la concezione della trascendenza e quindi della cifra, si capisce perché Jaspers sostenga la tesi fondamentale che Dio non può essere oggetto del nostro intelletto conoscente ma che è possibile parlare ancora di Dio solo nell'ambito della libertà autentica. Questa rappresenta quell'orizzonte che sfugge all'uomo, dato che l'uomo come esistenza possibile, come trascendenza, è per definizione quell'essere che è " donato " alla libertà. L'essere donato alla libertà rappresenta lo stesso spazio in cui può essere messo a fuoco un colloquio con la realtà del divino: "L'uomo è l'essere che è in rapporto con Dio", si legge nella conferenza del 1949 Condizioni e possibilità di un nuovo umanesimo.

Secondo la sua teoria della comunicazione, Jaspers non può accettare quella tradizionale rappresentazione di Dio come ente sommo e perfettissimo. Per Jaspers il rapporto tra essere e Dio è costretto ad essere equivoco, dato che può essere considerato o a livello intrinseco o a livello estrinseco. Se si considera Dio come un orizzonte del divino, come una dimensione di salvezza che si manifesta escatologicamente nell'esistenza autentica dell'uomo, allora il rapporto tra essere e Dio è intrinseco. Se invece con il termine Dio si considera quello tipico della religione, che si manifesta in una dimensione concreta di salvezza, allora il rapporto tra essere e Dio è estrinseco. Nelle sue continue riflessioni su Dio, Jaspers lascia tale problema sempre aperto e anzi, cerca di sottolineare il rapporto intrinseco tra essere e Dio senza volere ovviamente pervenire a una definitiva conclusione. Tale problematica non è frutto di scetticismo ma non di autentica apertura al divino. Penso che nel nostro secolo nessun pensiero sia più disponibile di quello jaspersiano per un discorso teologico non dogmatico; nemmeno quello di Heidegger.